Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete.

Von

Ph. Hergenröther,
Religions- und Geschichtslehrer an der kgl. Studienanstalt zu Würzburg.

Würzburg.
Druck und Commissions-Verlag der Stahel'schen Buch- und Kunsthandlung.
1866.

Vorwort.

Die Geschichte der exegetischen Wissenschaft ist dem katholischen Exegeten unentbehrlich, der nach der Lehre der Kirche angewiesen ist, bei Erklärung der hl. Schrift die Lehre der Väter zu beachten. Daß dies aber kein Hemmniß, sondern vielmehr ein mächtiges Hülfsmittel der Exegese ist, hat auch die neuere protestantische Wissenschaft erkannt, indem sie immer mehr wieder zurückgeht auf die ältesten Zeiten der Kirche und die großen Leistungen der Väter auf diesem Gebiete gerechter und billiger beurtheilt, als dies lange Zeit hindurch der Fall gewesen war.

Als ein wichtiger Beitrag zur Geschichte der Exegese erscheint auch die Geschichte der antiochenischen Schule, deren exegetische Leistungen nicht blos zu den besten der älteren christlichen Zeit gehören, sondern auch jetzt noch die Berücksichtigung jedes Exegeten verdienen und fordern.

Die gegenwärtige Abhandlung wurde von der theologischen Fakultät zu Würzburg als Beantwortung einer von ihr gestellten Preisfrage gekrönt, deren Veröffentlichung aber durch verschiedene Umstände lange verschoben. Obschon bereits zwei der damals gleichfalls gekrönten Mitbewerber über diesen Gegenstand geschrieben haben, dürfte doch auch diese Arbeit, die deßhalb nur im Auszuge veröffentlicht wird, als

Beitrag zur Geschichte dieser Schule und der Exegese überhaupt nicht unbrauchbar geworden sein, indem sie Manches von anderer Seite auffaßt oder zu beleuchten sucht.

Die Frage, „welches ist die Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiete“ stets im Auge behaltend, soll zuerst ein kurzer Ueberblick der Exegese vor der antiochenischen Schule gegeben werden (I. Abschnitt); dann durchgehen wir die exegetischen Leistungen der einzelnen Vertreter unserer Schule (II. Abschnitt) und betrachten deren Einfluß auch auf weitere Kreise (III. Abschnitt), um am Schlusse das Gesammtresultat über die exegetische Bedeutung der Schule festzustellen (IV. Abschnitt).

Würzburg, im Juni 1865.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Abschnitt.

Die Exegese vor der antiochenischen Schule.

§ 1. Stand der Exegese in der katholischen Kirche bis zur alexandrinischen Schule.

Wer den Maßstab unserer jetzigen Kritik an die exegetischen Leistungen der beiden ersten christlichen Jahrhunderte anlegen wollte, würde zu keinem günstigen, aber auch nicht zu gerechtem Urtheile gelangen. Das göttliche Wort lebte lebendig in den Herzen der Christen, die großen Thatsachen des Christenthums lagen noch so nahe, daß auch das geschriebene Wort Gottes für sie vieler Schwierigkeiten entbehrte, die sich in späteren Jahrhunderten erst erhoben. Das gilt besonders von den apostolischen Vätern, die, theils an Paulus, theils an Johannes sich anschließend, weder Bedürfniß noch Veranlassung zu exegetischen Schriften hatten[1]. So kann es uns, insbesondere bei der geringen Zahl von Schriften der apostolischen Väter, gar nicht befremden, daß wir bei ihnen außer Citationen biblischer Bücher keine eigentliche Schrifterklärung, wohl aber vielfache Anklänge an die hl. Schriften und innige Verehrung derselben als der Worte des hl. Geistes finden.

Im zweiten Jahrhundert nehmen bereits zahlreiche Apologeten den Kampf mit den Waffen des Geistes gegen Heiden und Juden wie gegen die aufwuchernden Häresien auf. Wenn auch bei ihnen die Citate aus neutestamentlichen Schriften sich mehren, so ist es doch besonders das alte Testament, das sie gebrauchen mußten im Kampfe gegen das Judenthum und die Angriffe der Häretiker auf dasselbe. Die Lehre des neuen Testa-

[1] Von Polycarp haben wir 5 Fragmente von Antworten über biblische Fragen, deren Aechtheit übrigens bezweifelt wird.

mentes und das Leben des Erlösers konnten sie als bekannt voraussetzen; auch gab das alte Testament insbesondere der Apologetik Anlaß, aus den Weissagungen der Propheten und aus dem typischen Charakter des alten Bundes die Wahrheit des neuen Testamentes zu erweisen. Man suchte besonders das Verhältniß beider Testamente zu einander nachzuweisen, vom Typus im alten Bunde auf die Wahrheit und Erhabenheit des Antitypus im neuen zu schließen, überhaupt aber weniger die hl. Schriften wissenschaftlich zu erklären, als vielmehr sie fruchtbringend zu benützen zur Darstellung der christlichen Lehre. Wenn daher das mystische Element und die Benützung der alttestamentlichen Schriften bei den ersten Vätern vorherrscht, so findet dies aus dem Gesagten wohl seine genügende Erklärung. Auch waren ja die hl. Schriften des neuen Testamentes nicht alle gleichmäßig verbreitet und bekannt. Ganz unbegründet aber muß das Urtheil Rosenmüller's [1] erscheinen, der aus der vorherrschenden Benützung des alten Testamentes schließt, die meisten Schriftsteller jener Zeit gehörten dem Judaismus oder den Ebioniten und Nazaräern an.

§ 2. Die Exegese der Gnostiker.

Die ersten eigentlichen Commentare der hl. Schrift gingen von den Gnostikern aus, wenn überhaupt ihre Werke diesen Namen verdienen. Denn ihre Commentare, welche ihr System aus der hl. Schrift erweisen sollten, trugen vielmehr dieses gewaltsam in die hl. Schrift hinein. Losgerissen von der Einheit der Kirche, unbekümmert um das in der Ueberlieferung der Kirche fortlebende Wort Gottes, versuchte es in alter wie in neuer Zeit die Häresie, einseitig aus der hl. Schrift ihre Lehre zu erweisen und, ohne leitendes Princip bei der Schrifterklärung, willkürlich die Worte der Schrift deutend, fand sie darin, was sie suchte, oder vielmehr sie legte in dieselbe, was ihr von vorne herein feststand, so absurd es auch war.

Die Gnosis richtete sich besonders gegen das alte Testament, indem sie den Gott der Juden, den Demiurg, vom Gott der Christen schied. So lehrte Marcion, vor ihm schon Cerdo [2], den Widerspruch des alten und neuen Testamentes, während andere Gnostiker Christen- und Judenthum identificirten im strengen Gegensatze gegen das Heidenthum, andere ein annäherndes Verhältniß derselben statuirten.

Zu ihrem Zwecke erklärten sie nicht blos die hl. Schriften willkürlich, sondern verwarfen und verstümmelten auch viele derselben. Und wenn sie auch, insbesondere Herakleon, manche gute historische und grammatische Erklärung gaben, soweit es mit ihrem Systeme vereinbar war, so mußte doch der höhere allegorische Sinn ihre Lehre enthalten. So erklärt z. B. Herakleon Joh. 1, 27 zuerst im historischen Sinne, fügt aber hinzu, Johannes repräsentire den Demiurgen, welcher bekenne, daß er unendlich

[1] Rosenmüller, hist. interpr. libr. sacr. in eccl. christ. Hildburghusae, 1795. P. I. p. 233.

[2] Iren. adv. haer. l. I. c. 27. Epiph. haer. XLII.

tiefer stehe als Christus[1]. Joh. 1, 3 bedeutet ihm „Nichts" diese Welt mit ihrem gesammten Inhalte[2]. Ebenso willkürlich war die Exegese des Basilides, der 24 Bücher über das Evangelium schrieb[3].

Wie gewaltsam sie ihre Aeonenlehre der hl. Schrift aufdrangen, zeigen folgende Beispiele. Die Addition der Stunden in der Parabel von den Arbeitern im Weinberge gibt ihre 30 Aeonen[4]; das Jota, womit der Name Jesus anfängt, bedeutet zehn Aeonen[5]; er hat die Herrschaft über alle Aeonen nach Col. 1, 16[6] u. s. w.

Ward durch die gnostische Exegese einerseits der Sinn der hl. Schrift ganz verflüchtigt, so wurde andererseits wieder der Buchstabe grobsinnlich aufgefaßt und festgehalten. In Gegensatz dazu trat die idealistische Richtung der alexandrinischen Schule.

§ 3. Die alexandrinische Schule.

1. Alexandrien war der Hauptsitz griechischer Gelehrsamkeit und Wissenschaft. So wurde gerade hier das Bedürfniß bald gefühlt, der heidnischen Philosophie und den gnostischen Verirrungen gegenüber die christliche Lehre philosophisch zu begründen, eine christliche Religionsphilosophie auf Grundlage eines geläuterten Platonismus zu schaffen und so den Drang nach wissenschaftlicher Forschung für philosophisch gebildete Convertiten zu befriedigen. Reicht auch die alexandrinische Katechetenschule wohl bis in die apostolische Zeit hinauf, so haben wir doch erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bestimmte Nachrichten darüber. Sie war eine Privatanstalt unter Leitung des Bischofs, welcher ihren Vorstand ernannte. Als Vorsteher der Schule werden genannt Pantänus[7], Clemens, Origenes, Heraklas, Dionysius, Pierius, Theognostus, Petrus, Macarius, Didymus und Rhodon. Zur Zeit des Cassiodorus bestand sie sicher nicht mehr[8].

2. Die ersten Lehrer der alexandrinischen Schule unterscheiden sich in ihrer Exegese nicht wesentlich von den ersten Vätern, die alle sich besonders mit Erklärung des mystischen Sinnes beschäftigten.

Pantänus, früher stoischer Phlosoph[9], soll in Indien das Evangelium des Matthäus in hebräischer Sprache gefunden haben. Zurückgekehrt, lehrte er zu Alexandria bis gegen 212. Von seinen zahlreichen

---

[1] Orig. Comm. in Joann. t. VI. opp. t. IV. p. 17 ed. de la Rue.

[2] ib. t. II. p. 66.

[3] Fragmente daraus gibt Orig. l. V. Comm. in ep. ad Rom. t. IV. p. 549; cf. Clem. Alex. Strom. l. IV. c. 12.

[4] Iren. adv. haer. l. I. c. 1. n. 3.

[5] Zu Matth. 5, 18. — ib. l. I. c. 3. n. 2.

[6] ib. n. 4.

[7] Ob Athenagoras bereits als Vorsteher der Schule zu zählen sei, wird sich nicht mehr sicher ermitteln lassen. Cf. Guerike, de schola, quae Alexandriae floruit, catechetica Commentatio histor. et theol. Halis Saxonum, 1824, P. I. p. 15.

[8] Cassiod. inst. div. script. praef. p. 307.

[9] Hier. cat. scr. eccl. c. 36. Eus. H. E. l. V. c. 10.

Commentaren [1] haben wir nur kurze Fragmente [2]. Titus Flavius Clemens (190—217) benützt in seinen Schriften alle Bücher des alten und neuen Testamentes, aber auch apokryphe Schriften, meist wohl nur, weil die Häretiker sich darauf beriefen, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen; auch stellt er sie nicht den canonischen Schriften an Ansehen gleich. Er verwirft durchaus nicht den Literalsinn, erklärt ihn vielmehr oft treffend gegen die Gnostiker; aber dieser Sinn führt nach seiner Ansicht blos zu einem Elementarglauben, der allegorische Sinn erst führt zur höheren Erkenntniß, zur wahren γνῶσις [3]. Die ganze heilige Schrift, sagt er, enthält einen verborgenen geistigen Sinn [4], damit wir emsig nach dem Sinne forschen sollen, aber nur den zur γνῶσις Auserwählten eröffnet der hl. Geist die Tiefe der Geheimnisse [5].

Für den allegorischen Sinn beruft er sich auf Ps. 78,2; 1. Cor. 2, 6 ff.; Matth. 10, 27; Mark. 4, 34. Er lobt zuweilen die Erklärungen des Juden Philo und schließt sich ganz an Plato an. Als Beispiel seiner allegorischen Erklärungsweise diene Folgendes: Die Geschichte der Sara und Agar erklärt er mit Umgehung des geschichtlichen Literalsinnes sowie des Gal. 1, 22 ff. bezeugten mystischen Sinnes auf diese Weise: „Sara war unfruchtbar und gestattete daher dem Abraham seine Magd, die Aegypterin Agar: die Weisheit, die bei dem Glauben wohnte, war unfruchtbar; erst als die Weisheit dieser Welt hinzukam, ward sie fruchtbar. Denn durch Aegypten wird allegorisch die Welt bezeichnet." [6]

3. Ihren höchsten Glanz erhielt die alexandrinische Schule durch Origenes. Dieser war es, der durch seine kritischen Werke, die Hexapla und Tetrapla, vielfach Anregung gab zu exegetischen Studien und sich um den Text der hl. Schrift des alten Testamentes hoch verdient machte [7]. Er soll 6000 Bücher geschrieben haben, darunter eigentliche Commentare (τόμοι), Scholien (σημειώσεις) und Homilien.

Von dem richtigen Grundsatze ausgehend, daß der alte Bund Typus des neuen Bundes war [8], sucht er aber auch das Einzelne überall auf den neuen Bund zu beziehen, so daß ihm die Geschichte des alten Bundes die allegorische Darstellung des christlichen Lebens ist nach seinen verschiedenen Zuständen bis zur endlichen Vollendung. „Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht", sagt Origenes [9], „so enthält auch die hl. Schrift einen dreifachen Sinn, einen historischen Literalsinn (τὸ σῶμα), einen moralischen (ψυχή) und einen mystischen Sinn (πνεῦμα), der nur Weni-

---

[1] Hier. l. c.
[2] S. Halloix, vita Pantaeni p. 851.
[3] Strom. VI. p. 489 sq.
[4] Strom V, p. 406; „παραβολή" gebraucht er für den allegorischen Sinn.
[5] Strom. VI. p. 487.
[6] Strom. I. p. 208 sq.
[7] Auch im Texte des neuen Testamentes scheint er Verbesserungen vorgenommen zu haben. Vgl. Guerike, Gesammtgeschichte des n. T. Leipzig 1854. S. 537.
[8] In Matth. t. III. p. 472 ed. Ruaei.
[9] de principiis l. IV. § 11 p. 334 ed. Wirceb. 1781.

gen zugänglich ist und zur wahren γνῶσις führt"[1]. Er verwirft keineswegs den Literalsinn, setzt ihn aber dem mystischen Sinne weit nach[2]; „nicht alle Stellen haben einen Literalsinn, jede Stelle aber hat einen geistigen Sinn." [3] Es ist jedoch zu beachten, daß Origenes oft, wenn er den Literalsinn von einer Stelle ganz ausschließt, nur den sensus proprius damit meint und allegorischen Sinn auch das nennt, was nur ein figürlicher Literalsinn ist.

Unter dem mystischen Sinne begreift er den allegorischen, der auf die irdische Welt des Christen geht, und den anagogischen, der sich auf die himmlische Welt bezieht[4]. Jedoch hält er keineswegs diese Scheidung immer fest. Allen Stellen der hl. Schrift liegt ein moralischer Sinn zu Grunde, der, in der Mitte zwischen dem körperlichen und geistigen Sinne stehend, Besserung der Sitten bezweckt[5]. Freilich ist dieser „moralische Sinn" bei Origenes oft nur eine gezwungene moralische Anwendung[6]. Origenes selbst fühlte wohl die Gefahr, daß durch Aufstellung seiner Principien über den Schriftsinn der Willkür der größte Spielraum gegeben war. Deßhalb will er den Wortsinn überall beibehalten wissen, wo er der Idee Gottes entspreche[7]. Aber die ganze Schöpfungsgeschichte und das Paradies erklärt er allegorisch[8]. Die Sittenvorschriften, Pflichten und Rechte in den Büchern des Moses faßt er wörtlich; die Ceremonialgesetze des alten Bundes aber will er nur allegorisch verstanden wissen; denn sonst enthielten sie viel Unpassendes und Unmögliches[9]. Was von der Geschichte des jüdischen Volkes, vom irdischen Jerusalem, von anderen Völkern und Begebenheiten in den historischen und prophetischen Schriften erzählt wird, bezieht er auf die Kirche oder auf das Himmelreich[10]. Auch das neue Testament enthält nach Origenes Vieles, was nicht dem Wortsinne nach verstanden werden darf[11]. So erklärt er die Versuchungsgeschichte Jesu allegorisch[12].

Dessenungeachtet gibt Origenes oft gute grammatische Erklärungen über den griechischen Text der hl. Schrift und vertheidigt den Wortsinn gegen Häretiker.

---

[1] De princ. l. IV. § 11. p. 364 findet er dies bestätigt in Prov. 21, 21 u. a. Stellen.

[2] l. c. § 19. p. 364.

[3] l. c. § 12. p. 336. § 20 p. 368.

[4] Comm. in Matth. t. X. p. 458 t. III. ed. Ben.; de princ. l. c. § 13. p. 340.

[5] Hom. II. in Gen. l. c. p. 65.

[6] Z. B. wenn Länge, Höhe und Breite der Arche auf Glaube, Hoffnung und Liebe gedeutet wird. Cf. Schola Antiochena de S. Scripturae interpretatione quonam modo sit merita, auctore C. Hornung. Neostadii ad Saalam, 1864 p. 20.

[7] De princ. IV. § 16. p. 353.

[8] l. c. § 2. cf. Method. ap. Epiph. haer. 64.

[9] l. c. § 17. p. 356.

[10] l. c. § 20. p. 468.

[11] l. c. § 17. p. 356.

[12] l. c. p. 350.

Die idealistische Richtung der alexandrinischen Schule, des Origenes Hang zum Geheimnißvollen, der Drang seines tiefsinnigen Gemüthes erklären uns seine exegetische Richtung. Dazu kam, daß er nur auf diese Weise die Häretiker, besonders die Gnostiker, widerlegen zu können meinte. Sein philosophisches System blieb dabei auch nicht ohne Einfluß. In dem so vielfachen, reichen Sinn der hl. Schrift sah er gerade einen hohen Vorzug derselben.

Immerhin ist seine erstaunenswerthe Thätigkeit zu bewundern; sie gab den Anstoß wohl auch zu der exegetischen Thätigkeit der antiochenischen Schule [1], die den Kampf gegen seine exegetischen Grundsätze begann.

Die späteren Alexandriner nach Origenes neigen sich immer mehr der grammatischen Erklärung zu und pflegen mehr die moralische Erklärung und Benützung der hl. Schrift [2].

4. Die alexandrinische Catechetenschule, die auch Profanwissenschaften umfaßte, hatte, dem Gnosticismus entgegentretend, eine spekulative Richtung. Die Neigung zum Mystischen und Mysteriösen mußte daher auch in ihrer Schrifterklärung sich geltend machen. Zudem war die gesammte Exegese der ersten Jahrhunderte vorzugsweise auf mystische Erklärung gerichtet. Dies war ganz dem Geschmacke der Zeit angemessen, fand bei Christen wie bei Heiden und Juden Anklang und begünstigte selbst die Benützung der heidnischen Philosophie.

Keineswegs läßt sich verkennen, daß die alexandrinische Schule, besonders Origenes, viel für die Schrifterklärung geleistet hat, daß viel Wahres und Brauchbares in den Schriften der Alexandriner sich findet; aber ihre Erklärungsweise war ungenügend, eine wissenschaftliche Exegese nach richtigen hermeneutischen Prinzipien zu gründen. Der Literalsinn ward meist vernachlässigt, oft sogar verworfen. Dagegen suchte man überall einen allegorischen, d. h. einen höheren, verborgenen, geistigen Sinn. So ward das historische Element in der Geschichte der göttlichen Offenbarung allzusehr vernachlässigt, Prophezie im eigentlichen Wortsinn und Typen vermischt; indem man Alles im alten Bunde gewaltsam auf Christus bezog, verloren auch die eigentlichen Beweisstellen an Kraft.

Fälschlich suchte man auch im neuen Testamente Typen und erlaubte sich auch hier, oft mit Mißachtung des Wortsinnes, die willkürlichsten allegorischen Deutungen.

Daß solche Ausartungen einen Kampf und nur zu leicht auch entgegengesetzte Verirrungen hervorrufen mußten, kann uns nicht befremden. Diesen Kampf unternahm die antiochenische Schule, in deren edelsten Repräsentanten wir die richtige Mitte angebahnt finden werden.

---

[1] Vgl. Neander, allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche, 3. Aufl. Gotha 1856, I. Abth. S. 396.

[2] Während Heraklas und Pierius meist dem Origenes folgen, weicht Dionysius bereits vielfach von ihm ab. Die folgenden Vorsteher der Schule geben meist moralische Erläuterungen.

II. Abschnitt.

Entstehung und Entwicklung der antiochenischen Schule auf dem Gebiete der Exegese nach ihren Hauptrepräsentanten.

Uebersicht.

Zunächst scheint uns das Wort „Schule" einer Erklärung zu bedürfen. Man kann dasselbe fassen im strikten Sinne eines geordneten äußeren Verbandes von Lehrer und Schüler oder auch im Sinne eines blos geistigen Verbandes, einer gemeinsam verfolgten geistigen Richtung. Wir nehmen das Wort „Schule" hier mehr im letzteren Sinne, obwohl auch der äußere Verband sich meist nachweisen läßt. Doch war die antiochenische Schule wohl nie in gleicher Weise äußerlich geordnet und eingerichtet, wie die alexandrinische Schule und nur von der Zeit ihrer Blüthe können wir den äußeren Verband, die Schule im engeren Sinne, genügend nachweisen[1].

Antiochia, reich an Vorzügen der Natur und Kunst, mit blühenden wissenschaftlichen Anstalten für Philosophie und Rhetorik, besucht von Fremden aus allen Ländern[2], ward auch für die Christen, deren Namen hier zuerst entstanden[3], gleichsam die zweite Stammkirche und Metropole nach Jerusalem[4]. So konnte es hier, wo die Apostelfürsten so segensreich gewirkt hatten, auch an wissenschaftlich gebildeten Kirchenlehrern nicht fehlen[5]. Schon Theophilus verfaßte unter Mark Aurel Commentare über die hl. Schrift. Und hier sehen wir mit Neander den Keim der exegetischen Richtung der antiochenischen Schule[2] und betrachten als Vorläufer derselben: Theophilus, Serapion, Malchion, Julius Afrikanus und Methodius.

Lucian gilt allgemein als der Begründer der antiochenischen Schule, dem von der Mitte des 4. bis zum 5. Jahrhundert eine Reihe von Exe-

---

[1] Vgl. „Die ältesten christlichen Schulen überhaupt und die Schulen zu Antiochia, Edessa und Nisibis insbesondere". 1. Thl. Programm der kgl. Studienanstalt Eichstädt von Heinrich Kihn, Priester und k. Studienlehrer. Weissenburg 1865. S. 38.

[2] Libanius, Antioch., vol. I. ed. Reiske, p. 326.

[3] Apstg. 11, 26.

[4] Döllinger, Christenth. u. Kirche, S. 51.

[5] Allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche von Dr. A. Neander. Hamburg 1828. I. Bd. 3. Abthlg. S. 757.

[6] l. c. S. 758.

geten folgt, unter denen wir besonders Dorotheus, Eusebius von Emisa, Theodor von Heraklea, Asterius, Eustathius und Cyrillus von Jerusalem nennen.

Erst mit Diodor und dessen Schülern, Theodor von Mopsuestia und dem hl. Chrysostomus, gelangte die Schule zu ihrer eigentlichen Ausbildung. Während aber Theodor die Richtung der Schule in's Extrem verfolgte, tritt diese uns in Chrysostomus und Theodoret geläutert und in ihrer schönsten Blüthe entgegen. Hieher gehören ferner Polychronius, Theodulus sowie die Schüler des hl. Chrysostomus, der hl. Isidor von Pelusium, der hl. Nilus und Markus.

Nun aber sehen wir die antiochenische Schule schnell von ihrer Höhe sinken und durch den Nestorianismus und besonders durch die monophysitischen Streitigkeiten ihr Ende erreichen. Aus der Zeit ihres Verfalls ist u. A. Viktor, Severus, Cosmas Indicopleustes zu erwähnen. Eine Fortsetzung fand die antiochenische Schule in den Schulen von Edessa und Nisibis, wo besonders der hl. Ephräm wirkte.

I. Kapitel.

Entstehung und Entwicklung der antiochenischen Schule bis auf Diodor.

§ 1. Vorläufer der antiochenischen Schule.

I. Theophilus.

1. Theophilus bekämpfte als Heide das Christenthum, Gottes Gnade aber führte ihn beim Lesen der heiligen Schrift, besonders der Propheten, zur Bekehrung [1]. Wahrscheinlich im Jahre 168 bestieg er den bischöflichen Stuhl von Antiochia als der sechste Bischof in der apostolischen Succession [2]. Außer seinen apologetischen Werken gegen den Heiden Autolykus, gegen Marcion und Hermogenes [3] soll er nach Hieronymus eine Evangelienharmonie verfaßt haben, was aber eine Verwechselung mit dem Werke des Tatian zu sein scheint [4]; an der Aechtheit des unter seinem Namen vorhandenen Commentars zu den Evangelien und Sprüchwörtern zweifelt Hieronymus [5].

---

[1] Cf. ad Autolyc. l. I. c. 14.

[2] Eus. H. E. l. IV. c. 19. Hier. cat. script. eccles. c. 25. Cf. Cave, script. eccles. hist. literar. p. 41.

[3] Hier. l. c. Eus. H. E. c. 24 nennt diese „καὶ ἕτερα δέ τινα κατηχητικὰ αὐτοῦ βιβλία“.

[4] Ad Algasiam ep. 121 qu. 6. Cl. Valesium in annot. in Eus. H. E. l. IV. c. 29. Rosenmüller l. c. P. I. p. 200.

[5] Hier. cat. l. c.: „Legi sub nomine ejus in evangelium et in proverbia Salomonis Commentarios, qui mihi cum superiorum voluminum elegantia et phrasi non videntur congruere“. Sicher ist der jetzt noch des Theophilus Namen tragende Commentar eine Compilation aus späteren Vätern.

2. Soviel uns von seiner Exegese bekannt ist, weicht dieselbe allerdings noch nicht ab von der Exegese der ersten Väter überhaupt, insofern auch er meist den mystischen Sinn und moralische Nutzanwendung im Auge hat. Doch gibt er auch oft den Wortsinn richtig und erklärt besonders hebräische Wörter, z. B. Bethlehem, Juda. Interessant sind die Beweise, die er aus der biblischen Chronologie für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums ableitet. „Ἐν ἀρχῇ“ Gen. 1, 1. erklärt er: „ἐν τῷ λόγῳ“[1]. In seinen apologetischen Schriften gebraucht er aus den früher angegebenen Gründen besonders oft das alte Testament[2], das neue Testament citirt er, wie gewöhnlich: „τὸ εὐαγγέλιον λέγει· κελεύει ἡμῶν ὁ θεῖος λόγος“[3].

Immerhin scheint Theophilus durch exegetische Thätigkeit in Antiochia Anregung gegeben zu haben, so daß in seiner Zeit wohl schon eine Vorstufe und der erste Keim der späteren Exegetenschule gesucht werden darf.

II. Serapion.

Serapion ward Bischof zu Antiochia c. 190[4]. Seine Hirtensorgfalt und Thätigkeit wird besonders gerühmt. Eusebius nennt mehrere Briefe von ihm[5], darunter besonders ein Schreiben über das apokryphe Evangelium des Petrus. Es ist an die Gemeinde zu Rhossus in Cilicien gerichtet, welcher er früher gestattet hatte, dieses Buch zu lesen. Da man es aber zur Verbreitung des Doketismus benützte, prüft er es näher und verwirft es nun. „Vieles darin“, sagt er, „ist wahr, aber auch Manches falsch. Wir nehmen Petrus und die Apostel wie Christus an; mit Grund aber verwerfen wir das, was von Anderen geschrieben wurde und fälschlich ihren Namen trägt, indem wir wissen, daß Solches nicht überliefert ist“.[6]

III. Julius Afrikanus.

1. Vor Allem wirft sich wohl die Frage hier auf: Mit welchem Rechte zählt man Julius Afrikanus den Antiochenern bei? Sei es, daß er aus Lybien[7], oder aus Palästina[8] stammte, jedenfalls war er Priester zu Nikopolis in Palästina[9]. Mit Origenes befreundet, scheint er doch

---

[1] Ad Autolyc. l. II. p. 88.

[2] Unbegründet ist auch hier die Meinung Rosenmüller's l. c. p. 199: „Potior fuit huic quoque veteris quam novi testamenti auctoritas“.

[3] Cf. ad Antolyc. l. II. p. 100 etc.

[4] Euseb. in Chron. p. 172. cf. Cave l. c. p. 52; nach Hier. cat. script. eccles. c. 41 im Jahre 191, nach Le Quien, Oriens christ. t. II. p. 703 erst 199. Er starb 211.

[5] Eus. H. E. l. VI. c. 19; so einen Brief an einen gewissen Δομνῖνος (oder Δόμνος, an Πόντιος und Καρυκός gegen die Montanisten „καὶ ἄλλαι πρὸς ἑτέρους ἐπιστολαί“.

[6] Eus. H. E. l. c. Fragmente von ihm finden sich bei Gallandi, Bibl. Patr. t. II. p. 163. 164. und Routh, rel. sacr. t. I. p. 469.

[7] Cave, de script. eccles. hist. lit. p. 68. Vgl. Möhler's Patrologie S. 577. Fessler, inst. Patrol. t. I. p. 327.

[8] Schröckh, christl. Kirchengeschichte, Leipzig 1779, IV. Band. S. 146.

[9] Schröckh, l. c.

dessen allegorisirende Erklärungsart mißbilligt zu haben. Kann er auch im strengen Sinne nicht zur antiochenischen Schule gezählt werden, so dürfen wir ihn doch zu den Vorläufern dieser Schule rechnen, indem seine nüchterne Exegese und Kritik ganz übereinstimmt mit dem Streben der antiochenischen Schule.

2. Von seinem Geschichtswerke, Chronographia, haben wir nur Fragmente[1]; Ebedjesu führt von ihm Commentare zum neuen Testamente auf[2], Sokrates zählt ihn den berühmtesten Exegeten bei[3]; ebenso loben Origenes[4] und Hieronymus[5] seinen Scharfsinn und seine Kenntniß der heiligen Schriften. Uebertrieben jedoch ist das Lob, das Rosenmüller[6] ihm spendet, wenn er sagt, sein Brief an Origenes enthalte mehr wahre Gelehrsamkeit als alle Commentare und Homilien des Origenes.

3. Dieser Brief bestreitet die Aechtheit der Geschichte von Susanna[7]. Origenes antwortet ihm darauf, widerlegt seine Gründe und beruft sich schließlich auf die Tradition: „Verrücke nicht die Grenzen, welche die Väter gesetzt haben“[8]. Eusebius gibt ein Bruchstück aus einem anderen Briefe an Aristides über die Genealogie Christi bei Matthäus und Lukas[9]. In Erklärung der 70 Jahreswochen bei Daniel 9, 24 ff. nimmt er als Ausgangspunkt das 20. Jahr des Artaxerxes an. Er zählt von da an bis zum 16. Jahre des Tiberius 457, nach jüdischer Zählung 490 Jahre. Die letzte $1\frac{1}{2}$ Woche aber verlegt er in die Zeit nach Christus am Ende der Welt[10].

IV. Malchion.

Malchion, früher Lehrer der Beredsamkeit[11], dann Priester zu Antiochia[12], ward besonders durch Bekämpfung und Besiegung des Paulus von Samosata auf der antiochenischen Synode 270 berühmt. Von seiner Unterredung mit Paulus haben wir nur einen kleinen Theil[13], sowie ein größeres Stück von dem Schreiben dieser Synode[14], das nach Hieronymus[15] von Malchion verfaßt sein soll.

---

1 Cf. Assem. Bibl. Or. Romae 1719, t. III. p. 14. Cat. libr. Syr. p. 15. Assem. l. c. t. II. p. 130.

2 Assem. l. c.

3 Socr. H. E. l. II. c. 35.

4 Orig. epist. ad Afric. n. 15 opp. t. I. p. 10—12 ed. Ben.

5 Hier. ep. ad Magn. 83.

6 l. c. P. III. p. 161.

7 Orig. opp. l. c. Gall. Bibl. Patr. t. II. p. 339—341. Routh, rel. sacr. II. p. p. 111—114.

8 cf. Hier. cat. c. 63. Eus. H. E. l. VI. c. 31.

9 Hier. l. c. Eus. H. E. l. I. c. 7.

10 Routh rel. sacr. II. p. 185 seq. Eus. H. E. l. VI. c. 31.

11 Eus. H. E. l. VIII. c. 29. Hier. cat. c. 71.

12 Ganz fälschlich wird er von Hospinianus (de templ. III, 5. p. 352. ap. Bingham. Origen. t. II. p. 57 ed. lat. Grischov) als Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule aufgeführt.

13 Mansi, Coll. Conc. t. I. p. 1101.

14 Eus. H. E. l. VII. c. 30. Gall. Bibl. Patr. t. III. p. 558 seq.

15 Hier. l. c.

In diesem Schreiben wird besonders die Lehre von der Gottheit des Sohnes entwickelt und aus der hl. Schrift bewiesen. Der Sohn ist οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεός nach Ps. 44, 7. 9; Isai. 35, 4 ff.; Röm. 9, 5; Osee 11, 9 ff.[1]; durch ihn ward Alles, Joh. 1, 3; Col. 1, 16; Sprüchw. 8, 30; er erschien den Patriarchen[2].

§ 2. Entstehung der antiochenischen Schule.

I. Lucian.

1. Der Priester Lucian aus Samosata, welcher den Makarius von Edessa zum Lehrer in Erklärung der hl. Schrift gehabt[3], gründete zu Antiochia eine Schule. Als seine Schüler werden Viele genannt, die später den Arianismus begünstigten (Lucianisten)[4]. Doch ist es nicht einmal sicher entschieden, ob der Martyrer Lucian derselbe ist, auf den sich die Arianer so oft berufen[5]. Ebenso ist sein Verhältniß zu Paul von Samosata nicht sicher zu bestimmen[6]. 311 erlitt Lucian den Martertod zu Nikomedien.

2. Lucian war durch ein streng ascetisches Leben sowie durch seine wissenschaftliche Bildung und seine Kenntniß in den hl. Schriften hochberühmt[7]. Von seinen exegetischen Leistungen haben wir leider keine sichere Probe, denn eine expositio zu Job 2, 9. 10, welche ihm zugeschrieben wird[8], und die sich genau an den Literalsinn hält, ist mindestens zweifelhaft.

Das Hauptverdienst aber erwarb sich Lucian um die Kritik des Textes der hl. Schrift. Der hebräischen Sprache kundig, unternahm er eine Verbesserung der Septuaginta nach dem Urtexte, um sie von den eingeschlichenen Fehlern zu reinigen, und widmete auch seine Sorge der Textesverbesserung des neuen Testamentes[9]. Seine Recension verbreitete sich von Syrien aus über Kleinasien und ward in Konstantinopel und Griechen-

---

[1] Routh, rel. sacr. l. c. p. 467 sq.

[2] ib. p. 468. 474.

[3] Assem. Bibl. Or. t. I. Prolog. et t. III. P. II. p. 924.

[4] Kihn, l. c. S. 50 ff. Schröckh l. c. Bd. IV. S. 437.

[5] Cf. Theod. H. E. l. I. c. 3. Epiphan. in Ancorat. c. 33.

[6] Von der Beschuldigung, daß er an dem Irrthum desselben Theil genommen habe, sprechen ihn frei Chrysost. (Hom. XLVII. t. I. p. 529 ed. Frontonis Ducaei S. J. Francof. 1697), Theodor. H. E. l. I. c. 3. 4. Hier. cat. c. 77.

[7] Eus. H. E. l. VIII. c. 13 nennt ihn τὸν πάντα βίον ἄριστον, l. IX. c. 6: βίῳ τε ἐγκρατῆ καὶ τοῖς ἱεροῖς μαθήμασι συγκεκροτημένον, Soz. l. III. c. 5: εὐδοκιμώτατον καὶ ἱερὰς γραφὰς εἰς ἄκρον ἠκριβωκότα.

[8] Routh, rel. sacr. III. p. 287—290. Nach Hier. schrieb Lucian „libelli de fide“ und Briefe. Das Glaubensbekenntniß bei Soz. H. E. l. III. c. 3. gehört ihm wohl nicht zu.

[9] Vgl. Neander l. c. S. 396. Note 4. Cave l. c. p. 98. Möhler l. c. S. 676.

land aufgenommen[1], ja sie erhielt sogar uneigentlicher Weise oft den Namen κοινὴ ἔκδοσις[2].

So war durch den Begründer der antiochenischen Schule eine wichtige Vorarbeit zu den folgenden exegetischen Leistungen vollendet worden, und wenn uns auch nichts Näheres von der durch Lucian begründeten Schule berichtet wird, dürfen wir doch sicher aus den Leistungen Lucian's schließen, daß sie schon in dieser Zeit vorzugsweise für das Verständniß der hl. Schriften thätig war. Noch mehr bestärken das die exegetischen Leistungen der Schüler Lucians, welche die antiochenische Schule zu ihrer weiteren Entwicklung brachten.

II. Dorotheus.

Dorotheus, gleichfalls Priester zu Antiochia, war mit Lucian gleichzeitig für Begründung der Schule thätig. Er scheint keine Schriften hinterlassen zu haben. Eusebius sagt von ihm, daß er in den hl. Schriften sehr erfahren und bewandert, auch der hebräischen Sprache kundig und nicht minder in den weltlichen Wissenschaften gebildet gewesen sei[3].

III. Methodius.

1. Auch Methodius wird gewöhnlich der antiochenischen Schule beigezählt. Es kann dies jedoch nur dann geschehen, wenn wir das Wort „Schule" in seinem weiteren Sinne fassen und auch hier kann er nur im Allgemeinen des gleichen Strebens wegen den Antiochenern an die Seite gestellt werden. Er bekämpft bereits Origenes und trägt so bei zu der Ausbildung der antiochenischen Exegese. Stehen die Exegeten dieser Zeit auch noch vereinzelt da, wie sich erst von Diodor an eine fortlaufende Kette von Lehrern nachweisen läßt, so haben wir um so mehr Grund, diese vereinzelten, aber von gleichen richtigen Grundsätzen ausgehenden exegetischen Leistungen als wichtige Vorstufen zur Ausbildung der späteren antiochenischen Exegese hier zu registriren, je mehr sie mit dem allgemeinen Geschmacke und der Richtung ihrer Zeit in Widerspruch traten.

2. Methodius, mit dem Beinamen Eubulus[4], war Bischof von Patara in Lycien[5], später zu Tyrus in Phönicien[6]. Wahrscheinlich ward er ein Opfer der diokletianischen Verfolgung und starb 302 zu Chalcis in Griechenland den Martertod[7]. Daß Eusebius in seiner Kirchengeschichte ihn gar nicht erwähnt, hat wohl seinen Grund darin, daß er gegen Ori-

---

[1] Möhler l. c. S. 677.
[2] Hier. cat. script. eccles. c. 77.
[3] Eus. H. E. l. VII. c. 32.
[4] Epiphan. haer. 64.
[5] Cf. Leont. Byzant. de Sect. act. III. cf. Oudini comment. de script. eccles. t. I. p. 299 sq.
[6] Hier. cat. script. eccles. c. 93.
[7] Oudin, l. c. p. 299. Nach Hier. wäre es unter Decius geschehen, was Oudin widerlegt.

genes auftrat, dem Eusebius die höchste Bewunderung spendet[1]. Er war wohl Anfangs durch die Schriften des Origenes angezogen worden, erklärte sich aber später gegen ihn[2].

3. Seine Schriften gibt Hieronymus an[3], darunter einen Commentar zur Genesis und zum hohen Liede, wovon wir jedoch nichts mehr besitzen. Er wollte den Literalsinn und die grammatische Interpretation der hl. Schriften gewahrt wissen und warnt vor dem Streben, Alles mystisch und allegorisch erklären zu wollen, ohne daß er den mystischen Sinn verwürfe[4]. Obwohl er aber Origenes bekämpft, z. B. in Erklärung von Matth. 7, 6; 2. Cor. 5, 1[5], und auf grammatische Erklärung der Schrift dringt, verliert er sich doch selbst oft in gesuchte allegorische Deutungen. Besonders zeichnet er sich aber aus durch lebhafte, stets originelle, anmuthige Darstellungsweise.

§ 3. Entwicklung der antiochenischen Schule bis auf Diodor.

I. Eusebius von Emisa.

Eusebius, geboren zu Edessa, ward hier in den heiligen und Profan-Wissenschaften unterrichtet[6]. Er gilt als Semiarianer[7]; die Wahl von Seite der arianischen Bischöfe zum antiochenischen und alexandrinischen Bischof nahm er nicht an[8]. Später ward er Bischof zu Emisa in Phönizien. Er starb zu Antiochia 360.[9]

Er schrieb nach Hieronymus[10] Commentare zum Galaterbrief in 10 Büchern, viele kurze Homilien zu den Evangelien und quaestiones zum

---

[1] So Valesius ad l. VI. c. 24. Rosenmüller l. c. t. III. p. 179.

[2] So nach Hier. Apol. I. adv. Rufin. Die Meinung des Socrates (H. E. l. IV. c. 13), Methodius habe zuerst den Origenes bekämpft, später ihm Beifall gezollt, mag vielleicht auf einem Irrthum in der chronologischen Aufeinanderfolge seiner Schriften beruhen. Vgl. Neander l. c. (2. Aufl.) S. 822 ff.

[3] Hier. cat. script. eccles. c. 93: „Methodius . . . adversus Porphyrium confecit libros et symposium decem virginum, de resurrectione adversus Origenem opus egregium et contra eundem de Phythonissa et περὶ αὐτεξουσίου (καὶ πόθεν τὰ κακά), in Genesim quoque et in Canticum canticorum Commentarios et multa alia, quae vulgo lectitantur.“ Außer diesen und seinem Werke περὶ τῶν γενητῶν (Phot. cod. 235) werden ihm noch andere Schriften fälschlich beigelegt. Die Auszüge aus seinen ächten Schriften bei Photius (Bibl. cod. 234—237) und bei Epiphanius (haer. 64) gibt die Sammlung von Combesis (S. Methodii opera, Paris 1864.)

[4] So will er im conviv. decem virg. (or. III. p. 31 ed. Possini), „ut verba scripturae intelligantur, prout sonant juxta nativum sensum“ etc.

[5] De resurrectione, Bibl. PP. max. Lugduni t. III. p. 710.

[6] Soz. H. E. l. III. c. 5.

[7] Schröckh l. c. S. 71. Theophan. Chronogr. p. 30 ed. Paris. Hier. in chron. ad ann. X. Constantii.

[8] Socr. l. II, c. 9. Soz. l. III. c. 6.

[9] Fessler l. c. t. II. P. I. p. 3.

[10] Hier. cat. script. eccles. c. 91.

alten Testamente[1]. Wir haben nur einige sicher ächte Fragmente, die zu unbedeutend sind, um daraus ein Urtheil fällen zu können[2].

Sicher ist blos, daß er der antiochenischen Schule angehörte[3], in Erklärung der hl. Schrift dem Literalsinn folgte[4] und jene allegorische Auslegung verwarf, welche alles Geschichtliche in der heiligen Schrift in einem geistigen Sinne deutete. Er stellte, wie Ernesti behauptet[5], zuerst einen genauen Unterschied fest zwischen dem, was proprie und was per allegoriam auf Christus zu beziehen sei.

Sicher erwarb sich Eusebius viele Verdienste um die weitere Ausbildung der historisch-grammatischen Methode der Schriftauslegung, so daß Diodor und Chrysostomus seiner Methode folgten[6].

II. Theodor von Heraklea.

Theodor, Bischof von Heraklea in Thracien, begünstigte gleichfalls den Arianismus[7]. Er schrieb nach Hieronymus Commentare zu den Psalmen, zu Matthäus, Johannes und zu den Briefen Pauli[8]. Er starb wahrscheinlich im Jahre 355[9].

Die wenigen Fragmente[10], die wir noch von seinen Schriften haben, bestätigen doch das Urtheil des Hieronymus, der von ihm sagt, daß er den Literalsinn klar und geschickt erkläre.

So sieht er z. B. in Joh. 12, 12—18 die Prophezie Zach. 9, 9. 10 im eigentlichen Sinne erfüllt[11]; zu Joh. 12, 31—41 sagt er[12]: „Isaias, der den Unglauben des Volkes voraussah, verkündigte prophetisch, was geschehen werde. Durch ihre eigene Bosheit gefesselt, trugen sie die Strafe für ihre Sünden.

---

1 Die 50 Homilien ad populum et monachos, die ihm zugeschrieben werden, sind sicher nicht ächt. Sie scheinen meist von jüngeren lateinischen Autoren herzustammen. Sie sind edirt von Gaignecus, Paris 1547. 1561. Antwerp. 1555. Bibl. PP. max. Lugd. 1677. t. VI. Ebenso sind die 14 opuscula et homiliae, welche theils unserem Eusebius, theils dem Eusebius von Cäsarea beigelegt werden, mindestens zweifelhaft. Vgl. Thilo über die Schriften des Eusebius von Alexandria und des Eusebius von Emisa. Sendschreiben an Augusti Halle, 1832, S. 64 ff., welcher sie größtentheils unserem Eusebius zuschreibt. So auch Feßler l. c., p. 2, cf. Oudin, l. c. t. 1. col. 423.

2 So aus Theodoreti dialog. III.; eine Stelle bei Hier. qu. in Gen. 22, 13, bei Montfaucon, fragmenta hexaplaria; (Vgl. Thilo l. c. S. 62 ff.) und in Lipomanni catena in Gen. et Exod.

3 Fessler l. c. p. 3.

4 Hier. cat. script. eccles. c. 91.

5 Ernesti, narr. crit. de interpr. Proph. Messian. in eccl. christ. in opusc. theolog. Lipsiae, VI. 1773. p. 498.

6 Vgl. darüber Kihn l. c. S. 31 ff. 51 ff.

7 Cf. Athanas. orat. I. c. Arian. p. 116; Oudin l. c. p. 320.

8 Hier. cat. script. eccl. c. 90. Cf. Fabricii Bibl. eccl. p. 180, Schröckh l. c. VI. Bd. S. 54.

9 Cf. Cave l. c. p. 128.

10 Ein Commentar zu den Psalmen, der seinen Namen trägt, ist eine Compilation aus verschiedenen Vätern von einem späteren Theodorus. S. Corderii Catena graec. Patrum in Psalmos, Antwerpiae 1643 vol. III.

11 Corderii Catena graec. PP. in Joann., Antwerpiae 1630, p. 306.

12 Cat. cit. p. 320.

Die Ursache ist ihre eigene Blindheit.“ Zu Joh. 15, 8[1]: „Diese „Frucht“ sind die Werke der Gerechtigkeit, die seine Schüler hervorbringen werden. Bisweilen wird es auch verstanden von den Völkern, welche durch die Apostel zur Erkenntniß Gottes geführt werden.“ Zu Matth. 24, 15[2]: „Βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως“ ist im Allgemeinen der Antichrist; in Jerusalem war es das Bild des Kaisers, das Pilatus im Tempel aufstellte“.

III. Asterius.[3]

Asterius von Kappadocien[4] besuchte die Schule des Lucian[5]. Nachdem er 305 den Götzen geopfert[6], sich aber wieder bekehrt hatte, trat er den Arianern bei[7] und stand mit Arius selbst in freundschaftlichem Verhältnisse[8]. Nach dem „Nicaenum“ schrieb er sein „Syntagma“, das Athanasius theilweise citirt[9]. Er verfaßte Commentare zu den Psalmen, zu den Evangelien, zum Römerbrief u. a., wovon nur eine expositio Ps. IV. bei Montfaucon[10] übrig blieb. Was sonst noch unter seinem Namen vorhanden ist, scheint unächt zu sein.

IV. Eustathius.

Nicht blos Arianer und Semiarianer, sondern auch orthodoxe und die Irrlehre mit Muth und Festigkeit bekämpfende Bischöfe und Lehrer pflegten zu Antiochia die historisch-grammatische Schriftauslegung, unter denen besonders Eustathius, Meletius und Flavian genannt zu werden verdienen.

Eustathius, aus Side in Pamphilien[11], war zuerst Bischof zu Beröa in Syrien, durch das nicänische Concil ward er auf den bischöflichen Stuhl zu Antiochia erhoben[12]; er bekämpfte die Arianer[13], die deßhalb seine Ent-

---

1 Ib. p. 380.

2 Catena in Ev. Matth. edit. Cramer, Oxonii 1840, p. 106.

3 Eine Erwähnung verdient hier auch Arius. Jedoch kann er nicht zu unserer Schule gerechnet werden, viel eher noch zu der alexandrinischen Schule. Cf. Assem. Bibl. Or. t. III. P. II. cap. XV. § 1. p. 921; Guerike l. c. P. I. p. 85 sq. Theodoret. H. E. l. I. c. 1. Er hatte, wie Neander (l. c. I. Bd. II. Abthl. IV. Abschn. 3. Aufl. S. 613) bemerkt, aus der antiochenischen Schule sich die grammatische Bibelauslegung entlehnt, aber auch in der Origenisten-Schule suchte er Anknüpfungspunkte für seine Lehre.

4 Cave, l. c. p. 126. Andere identificiren ihn mit Asterius Scythopolitanus. Cf. Hier. cat. script. eccl. c. 94; ep. 70. n. 4.

5 Socr. H. E. l. I. c. 36. Philostorgius, H. E. l. II. c. 14. 15. l. IV. c. 4.

6 Cave l. c. Schröckh l. c. S. 114.

7 Cf. Athanas. or. I. c. Arian. p. 496. 505. or. III. p. 551, de synodis p. 731 ed. Ben.

8 Socr. l. c.

9 Cf. Athanas l. c. et or. IV. Er nennt ihn „πανοῦργος καὶ πολυκέφαλος σοφιστής, ὁ καὶ αἱρέσεως συνήγορος“. Cf. Epiphan. haer. 72. Gegen ihn schrieb Marcellus aus Galatien, der c. 374 starb.

10 Nova coll. PP. et script. graec. Paris. 1706, t. I. p. 28—30.

11 Hier. cat. script. eccl. c. 85. Soz. H. E. l. II. c. 19.

12 Soz. l. I. c. 2. Cave l. c. p. 119.

13 Aus seinem Werke in 8 Büchern gegen die Arianer gibt Fragmente Facundus, defens. 3 capit. l. XI. c. 1; cf. Hier. ep. 126 ad Evagr., Fabricii Bibl. graec. vol. VIII. p. 170 sq.

setzung und Verbannung durchsetzten [1]. Er starb 360 im Exile zu Trajanopolis in Thracien.

Als seine Schriften werden genannt ein Commentar in Hexaëmeron, dessen Aechtheit sehr zweifelhaft ist [2], ferner dissertatio de Engastrimytho (κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα). Auch diese Schrift wird von Manchen nicht als ächt betrachtet [3], doch, wie es scheint, aus ungenügenden Gründen; sie scheint nach Inhalt und Form dem Eustathius, jedenfalls der antiochenischen Schule, anzugehören. Nebstdem werden ihm eine allocutio ad Constant. Imper. [4], ein Buch de anima, Erklärungen der Psalmen und Psalmüberschriften und viele Briefe zugeschrieben [5]. Er soll auch aus verschiedenen älteren Autoren einen synoptischen Commentar zu Matthäus verfaßt haben [6].

Das Werk περὶ ἐγγαστριμύθου widerlegt die Auslegung des Origenes, bisweilen hart und spöttisch. „Der Vorfall 1. Reg. 28, 8 ff. war nur Blendwerk, indem ein Dämon nicht Seelen der Verstorbenen auf die Erde zurückrufen kann.“ Origenes wird aber wegen seiner allegorischen Erklärungsweise überhaupt getadelt, da er sich nicht scheue, was Moses von der Schöpfung erzähle, Mythen zu nennen [7]. So habe er Gen. 24, 22 die goldenen Ohrringe und Armbänder als goldene Reden verstanden, an Job weder seine Geduld bewundert, noch seine Tugenden empfohlen, sondern sich mit Erklärung und Deutung der Namen beschäftigt, was offenbar thöricht sei [8]. „Origenes“, heißt es, „der glaubte alle Schriften zu verstehen, wußte nicht, daß das ganze Evangelium dem Literalsinne [9] nach zu verstehen sei.“ Der mystische Sinn wird also auf das alte Testament beschränkt, hier aber keineswegs verkannt. Prov. 9, 5 beziehe sich auf die hl. Eucharistie [10]. Die anderen exegetischen Fragmente [11] von Eustathius sind unbedeutend. Immerhin aber steht fest,

---

1 Man beschuldigte ihn des Sabellianismus und verbotenen Umgangs (Socr. H. E. l. I. c. 24). Nach Sozomenus (H. E. l. II. c. 17) war einzig seine Standhaftigkeit und Festigkeit im Glauben die Ursache seiner Absetzung. Vor seinem Tode ward seine Unschuld noch erwiesen. Cf. laudat. Eusthatii von Chrysostomus, opp. t. I. p. 570. ed. Francof., Theodoret. H. E. l. III. c. 4.

2 Fabric. Bibl. gr. vol. IX. p. 134. 135, Cave l. c. p. 188, Oudin l. c. t. I. p. 318, Dupin t. II. p. 50 sprechen ihm denselben ab.

3 Aschbach's K. Lex. II. S. 679.

4 Fabric. Bibl. gr. t. VIII. p. 167. Auch diese betrachtet Schröckh l. c. S. 376 nicht als ächt.

5 Hier. l. c.

6 Cramer, Anecdota, Paris. t. I. p. 393.

7 Gall. Bibl. PP. t. IV. p. 565, XXI.

8 So tadelte er überhaupt des Origenes spielende Erklärung der Namen. Gall. l. c. Proleg. c. XIV. n. 3. 4.

9 „ἐπὶ λέξεως“ Gall. l. c. p. 566.

10 l. c. p. 577.

11 Ein Fragment zu Prov. 8, 22 gibt Theodoret opp. t. IV. dial. I. p. 38. ed. Sirm; eines zu Ps. 15 Leontius Byzant. ap. Gall. t. XII. p. 731.

daß er an den seit Lucian allmählig in Antiochia ausgebildeten hermeneutischen Regeln festhält, den Literalsinn vor Allem gewahrt wissen will und des Origenes Exegese mit Scharfsinn und nicht geringen Kenntnissen bekämpft.

V. Cyrillus von Jerusalem.

Auch Cyrillus von Jerusalem schöpfte wohl aus der antiochenischen Schule seine exegetischen Kenntnisse und gehört jedenfalls im weiteren Sinne der zu Antiochia erwachten neuen exegetischen Richtung an, weßhalb er wohl nicht ganz übergangen werden darf, obwohl wir von ihm keine eigentlich exegetischen Schriften haben.

Cyrillus war schon frühzeitig sehr eifrig im Studium der hl. Schriften [1], als Priester erhielt er die Aufsicht und den Unterricht der Katechumenen, 350 ward er Bischof von Jerusalem [2]. Wir haben von ihm 23 Catechesen, deren Aechtheit von Manchen, jedoch sicher mit Unrecht, bestritten wurde [3], eine Homilie zu Joh. 5, 1—16 und einen Brief ad Constantium Imperatorem [4].

Die Catechesen, 18 ad illuminandos (φωτιζομένους) und 5 mystagogische, geben uns doch einigen Aufschluß über seine Exegese. Er fordert auf zur Lesung der als canonisch anerkannten hl. Schriften, der ὁμολογούμενα, zu denen er auch höchst wahrscheinlich alle 7 katholischen Briefe zählte [5]; vor den apokryphen Schriften warnt er, besonders vor dem Evangelium nach Thomas, das von den Manichäern erfunden worden sei [6]. „Das alte und neue Testament haben denselben Urheber [7]". Als Beweisstellen will er nur Stellen im Literalsinn gebrauchen. Er widerlegt besonders die Juden durch die messianischen Weissagungen, wie Ps. 2, den der Prophet ex persona filii spreche [8], Ps. 109, der Christi ewiges Priesterthum [9], Ps. 44, der seine Gottheit verkünde [10], so Isai. 7, 14; Ps. 131 [11] u. a. m. Die Propheten weissagen Christi Leiden, das sie im Geiste schauen, seine Grablegung (Isai. 51, 1; Thren. 3, 53) [12], seine Auferstehung

---

1 Hier. chronic. ad ann. Chr. 352. Vgl. Schröckh, l. c. XII. Thl. S. 369 ff.

2 Touttée, dissert. III. de vita, oper. et doctr. S. Cyrilli in ejusd. edit. opp. S. Cyrilli n. 20—30 widerlegt die Beschuldigungen, welche gegen Cyrillus vorgebracht wurden, als sei er mit Hülfe der Arianer eingesetzt worden, oder sei ihnen geneigt gewesen. Cf. Theodoret. H. E. l. II. c. 26. l. V. c. 9.

3 Touttée l. c. diss. II. et III; cf. Hier. cat. script. eccl. c. 112.

4 Nach Bibl. PP. max. Lugd. t. IV. p. 541, ferner de Domini Jesu Christi occursu deque Simeone, qui Deum suscepit.

5 Die Apokalypse übergeht er. Der Septuaginta legt auch er hohen Werth bei, ja meint, sie sei durch Eingebung des hl. Geistes entstanden.

6 Cat. IV. de sacra scriptura, Bibl. PP. max. Lugd. t. IV. p. 492.

7 Ib. p. 488.

8 Cat. X. l. c. p. 499.

9 Cat. VII. p. 495.

10 Cat. XI. p. 503.

11 Cat. XII. p. 506.

12 Cat. XIII. p. 510 sq.

ung (Ps. 15 und 29. Ps. 35 und 84. Cant. 6, 10; 2, 14; 5, 1)[1] u. s. w., das hohe Lied bezieht er im Literalsinn auf Christus und die Kirche. Schön erklärt er aber auch den mystischen Sinn und die Typen des alten Bundes in Uebereinstimmung mit ihren Antitypen im neuen Bunde. So waren ihm der Stab des Moses, der sich in eine Schlange verwandelte, Typus der Auferstehung[2], Josua und Aaron Vorbilder Jesu Christi, Eva Typus von Maria[3]. „Typisch" gebraucht er aber auch vom neuen Testamente im Sinne von typus de praeterito, Antitypus oder auch im Sinne von Symbol. So z. B. wenn er sagt: „Christus ward typisch von den Soldaten als König gekrönt[4]."

Auch aus den Briefen Pauli gibt er manche Erklärungen. „Dieser Apostel", sagt er[5], „schrieb mehr als alle anderen Apostel, weil gerade seine Lehre überzeugender war für die Ungläubigen, indem er selbst ein Feind und Verfolger der Kirche zuvor gewesen war[6]."

II. Kapitel.

Blüthezeit der antiochenischen Schule bis zu ihrem Verfalle.

§ 1. Vollständige Entwicklung und Ausbildung der Schule durch Diodor und Theodor.

I. Diodor von Tarsus.

1. Mit ihm beginnt die Hauptperiode der antiochenischen Schule; er war der Lehrer des Theodor von Mopsuestia und des Chrysostomus, die wir beide in verschiedenem Sinne die Häupter der antiochenischen Schule nennen dürfen. Denn der Erstere verfolgte die Richtung der antiochenischen Schule im Gegensatze zur alexandrinischen bis zu ihrem äußersten Extreme, im Letzteren erscheint uns die antiochenische Methode in ihrer reinsten und herrlichsten Form. Wie in beiden Schulen Wahres und Gutes zu Grunde lag und nur die einseitige starre Ausprägung, zu der sie gelangten, fehlerhaft war, so müssen wir auch in den Verirrungen ihrer einzelnen Repräsentanten doch das Wahre und allgemein der Schule zu Grund Liegende wohl unterscheiden von dem Mißbrauch oder der falschen Anwendung des Einzelnen. Der Kampf zwischen beiden Richtungen, der bei Menschen nie von allen Uebertreibungen frei bleiben konnte, gelangte zu seinem Ziele, zur Versöhnung und Ausgleichung besonders in Chrysostomus.

---

1 Cat. XIV. p. 514 sq.
2 Cat. IV. p. 488.
3 Cat. XII. p. 503. 506.
4 Cat. XIII. p. 511.
5 Cat. X. p. 501.
6 Cat. X. p. 501.

2. Diodor, der auch in Athen studirt hatte, war Priester und, wie es scheint, Vorsteher eines ἀσκητήριον zu Antiochia [1]. Im Jahre 378 wurde er von Meletius zum Bischof von Tarsus geweiht. Er starb vor 394 [2].

Diodor schrieb nebst vielen anderen Werken Commentare zu fast allen Büchern der hl. Schrift [3], ferner ein Werk unter dem Titel „τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας."

Wenn wir damit die Nachricht bei Sokrates [4], Sozomenus [5] und Hieronymus [6] zusammenhalten, daß er den eigentlichen Wortsinn stets festhalte und τὰς θεωρίας meide, so scheint uns die Ansicht Ernesti's [7] über jene Schrift die richtige zu sein, wonach Diodor unter ἀλληγορία den mystischen Sinn verstand, den er, ja selbst Theodor, nie ganz verwarf, unter θεωρία aber jene Auslegungsweise der Alexandriner, welche den historischen und grammatischen Sinn verwarf oder doch vernachlässigte und Alles auf höhere, figürliche oder geistige Weise erklärte. Kein Zweifel kann darüber sein, daß er in dieser Schrift gegen die Exegese der Alexandriner kämpfte.

3. Diodor wollte die Alexandriner bekämpfen, die durch ihre allegorische Auslegung Alles im alten Testamente auf Christus bezogen und so die wirklich prophetischen Stellen mit jenen confundirten, die sie willkürlich auf Christus anwendeten. Dabei ging er aber so weit, daß er nur wenige Stellen als im eigentlichen Sinne prophetische annahm, den eigentlich mystischen Sinn gleichfalls zu sehr beschränkte und oft da, wo ein wirklich mystischer Sinn von den Aposteln selbst bezeugt wird, nur eine Anwendung durch die θεωρία (sensus accommodatus) sah. Solche Stellen, welche durch die θεωρία auf Christus bezogen würden, will er aber nie als Beweisstellen den Ungläubigen gegenüber angeführt wissen.

---

[1] Cf. Socr. H. E. l. VI. c. 3. Soz. H. E. l. VIII. c. 2. Neander (der hl. Joh. Chrysostomus, 3. Aufl. Berlin 1848, Bd. I. S. 29) bestreitet es.

[2] Nicht begründet scheint der Vorwurf des Hieronymus (cat. script. eccl. c. 119), der ihn der ignorantia saecularium literarum beschuldigt, wenn man damit den Brief Julians, des Apostaten, (bei Fac., def. 3 capit. l. IV. c. 2, Gall. Bibl. PP. t. XI. p. 706), das Lob des Theodoret (H. E. l. IV. c. 23) sowie die Lobrede des Chrysostomus vergleicht.

[3] Hier. l. c. Nach Photius und Suidas commentirte er nicht blos das ganze alte, sondern auch das neue Testament vollständig. Cf. Assem. Bibl. Or. t. III, P. I. p. 29 sq. Nebstdem schrieb er ein Werk gegen die Apollinaristen (cf. Cave l. c. p. 170), ein Werk in 8 Büchern contra fatum und vieles Andere.

[4] Socr. H. E. l. VI. c. 3: „ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος.

[5] Soz. H. E. l. VIII. c. 2.

[6] Hier. l. c.

[7] Ernesti l. c. p. 499: „Allegoriam intelligemus positam a Diodoro esse in iis, in quibus per figuram aliquam de consilio Spiritus s. exprimentur res Christi: quem sensum mysticum dicimus proprie, θεωρίαν eam, quae res sensibiles interpretando in invisibilia per ingenium convertit" etc. Nach Fritzsche (de Theod. Mops. vita et script. Comm. Halae 1836 p. 25, 26) und Lengerke (de Ephraemi Syri arte hermen. Regiom. 1831 p. 145) bezeichnete θεωρία den mystischen Sinn. Cf. Fabric. Bibl. graec. t. IX. p. 281. Valesius (ad Socr. l. VI. c. 3) sagt: „Differt allegoria a theoria, ut species a genere."

4. Fragmente aus Diodor's Erklärungsschriften finden sich in den Catenen [1]. Das hohe Lied erklärte er, wie Theodoret sagt [2], πνευματικῶς von Christus und der Kirche. Die Aechtheit eines anderen Fragmentes, wonach er die Ewigkeit der Höllenstrafe geleugnet haben soll, ist sehr zweifelhaft [3]. Man hat Diodor oft den Urheber des Nestorianismus genannt, und wirklich finden sich auch bei ihm schon die Keime dazu, die Theodor weiter entwickelte. Dennoch kann ihm selbst keine häretische Lehre nachgewiesen werden. So lange er lebte, war er geehrt und geschätzt [4]. Nach seinem Tode aber beriefen sich die Irrlehrer auf ihn, weßhalb seine Werke, besonders auch von den Monophysiten, leicht vernichtet werden konnten.

II. Theodor von Mopsuestia.

1. Sein Leben. Theodor aus Antiochia gebürtig [5], war von edler Herkunft und fast in allen Wissenschaften bewandert. Libanius war sein Lehrer in der Beredsamkeit, in der Theologie waren es Diodor, Flavian und Carterius; er war Freund und Mitschüler des hl. Chrysostomus und ward der Lehrer des Theodoret, Barsumas und Nestorius [6]. Auf den Rath seines Freundes Chrysostomus hatte er sich dem Mönchsleben gewidmet [7], so daß jener seinen Eifer lobte [8]. Aber sein Eifer war nicht nachhaltig, die Schönheit einer gewissen Hermione zog ihn an, er verließ das Kloster und dachte an baldige Vermählung. Chrysostomus schrieb ihm 2 Briefe [9], die ihn zur Rückkehr in's Kloster bestimmten. Von nun an verlegte er sich mit aller Kraft auf exegetische Studien [10]. Sein Commentar zu den Psalmen, den er in früher Jugend schrieb, zog ihm schon vielfachen Tadel zu; doch wurde er zum Priester geweiht und bekämpfte fortwährend mit großem Erfolge die Arianer und Eunomianer [11]. Als Bischof von Mop-

---

[1] Νικηφόρου σεῖρα t. I. Leibzig 1772, Catena in S. Pauli ep. ad Rom. ed. Cramer, Oxonii 1844, bei Marius Mercator, Gall. l. c. t. VIII. p. 705.

[2] Praef. in Cant., opp. Theodoret. t. I. p. 985 ed. Sirm.

[3] Salom., de fine poen. daemon. et peccat. bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. cp. CXVIII. p. 324.

[4] Theodoret (l. c.) nennt ihn: „Διόδωρος, ὁ γενναῖος τῆς εὐσεβείας πρόμαχος." Im Kampfe gegen Arianer und Apollinaristen schied er, wie die Antiochener überhaupt, das Göttliche und Menschliche in Christus allzusehr, was den Nestorianismus leicht veranlassen konnte.

[5] Vgl. Tillemont, Mem. t. XII. p. 433 sq. ed. Venet. 1732, Schröckh, l. c. Bd. XV. S. 176—218; J. Chr. Meisner, diss. de Theod. Mops. 17, 14, Fritzsche, de Theod. Mops. vita et script. Comment. Halae 1836, Klener, Symbolae liter. ad Theod. Mops. pertin. 1837, Mai, vet. script. nov. coll. Proleg. t. VI p. I. sq.

[6] Cf. Evagr. H. E. l. I. c. 2, Fritzsche, l. c. p. 15 not. 1. bestreitet dies.

[7] Socr. H. E. l. VI. c. 3. Soz. H. E. l. VIII. c. 2.

[8] Ep. ad. Theod. laps. t. IV. ed. Francof. p. 545 sq.

[9] Cf. Act. Conc. V. Hard. III. p. 103, Niceph. H. E. l. III. c. 2. Die Antwort des Theodor (opp. Chrys. ed. Montf. t. I. p. 801 sq.) ist unächt. Vgl. Fritzsche l. c. p. 8 not. 3.

[10] Theod. H. E. l. V. 39. Domn. ap. Fac. VIII. 5.

[11] Cf. Theod. H. E. l. V. c. 39. Cyrill. Alex. in Act. Conc. V. Hard. III. p. 109.

suestia[1] erlangte er durch seine vielen Schriften noch größeres Ansehen. Er wohnte 394 der Synode zu Constantinopel bei[2] und suchte später, obschon vergeblich, dem bedrängten Chrysostomus beizustehen[3]. Er starb zwischen 428 und 429[4].

Ueber ihn ward lange und viel gestritten. Er selbst klagt öfters über Verfolgungen, die er von den Orthodoxen zu erleiden hatte[5], gestand zuweilen auch ein, daß seine Schriften unkirchliche Lehren und Irrthümer enthielten[6]. Schon bei seinen Lebzeiten ruhte auf ihm der Verdacht der Heterodoxie[7]. Doch starb er im Frieden der Kirche[8] und erst 125 Jahre nach seinem Tode traf seine Schriften die Verdammung[9]. Wenn auch Theodor nicht als formeller Häretiker zu betrachten ist, so waren doch mehrere seiner Schriften sicher häretisch.

Er war hochbegabten Geistes, feurigen Temperamentes, äußerst thätig und gelehrt, aber kein tiefer Philosoph, kein durchaus origineller Denker; er ist beredt, oft allzu wortreich und schwülstig. In der Hitze des Kampfes ließ er sich oft zu weit fortreißen und stellte die kühnsten Behauptungen auf, die er außerdem kaum vertheidigt hätte. Dies benützt auch Fakundus als Entschuldigungsgrund für ihn[10]. Bewandert in der classischen Literatur[11], galt er bei den Orientalen, besonders bei den nestorianischen Syrern, als Exeget κατ᾽ ἐξοχήν und wurde „der Große" genannt[12].

2. Sein dogmatisches System[13]. Zum richtigen Verständniß seiner Exegese glauben wir ein Wort über die Lehre Theodor's vorausschicken zu müssen. Sein System bildete er besonders im Kampfe gegen Apollinaris aus. Es enthielt bereits die Irrlehren der Nestorianer, Pelagianer, des Adoptianismus im Keime. Seine Verbindung mit dem Pelagianismus ist außer

---

1 Μόψου ἑστία, cf. Strab. XIV. 5. Mopsos, König der Argiver, soll ein berühmter Augur gewesen sein. Cf. Cic. de nat. Deor. II., 3. de div. I, 40.

2 Hard. l. c. I. p. 956.

3 Fac. VII. 7.

4 Nach Pagi und Mai 429, nach Fritzsche 428.

5 Fac. l. c. IX. 3.

6 Fac. III. 6. X. 5. cf. Conc. V. l. c. p. 99. Leont. c. Nest. et Eut., Gall. l. c. t. XII. p. 686.

7 Joh. ap. Fac. II. 2. Leont. de sect. lect. 4 l. c. p. 636.

8 Fac. II. 1. 2; X. 1.

9 Cf. Mai Proleg. l. c. t. VI. p. XVIII. Bald nach seinem Tode sagt jedoch Marius Mercator (Gall. l. c. t. VIII. p. 700): „Theodorum omnes fere catholici haereticum esse cognoscunt." Fakundus Hermianensis schrieb zu seiner Vertheidigung, Theodoret und Ibas preisen ihn hoch. Man gab sich lange vielfach dem Irrthum hin, als habe das Concil von Chalcedon seine Schriften approbirt, so Fac. III. 6. Cf. Pelag. ep. (Hard. l. c. p. 430.)

10 Vgl. Fritzsche l. c. p. 21. 22.

11 Cf. Chrys. ep. ad Theod. laps. l. c. p. 545 sq.

12 Cf. Assem. Bibl. Or. t. III. P. II. d. 127 sq.; Theod. H. E. l. V. c. 40; Renaldotius, Liturg. Orient. t. II. p. 622.

13 Zu seinen dogmatischen Schriften gehören die περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ υἱοῦ του θεοῦ λόγοι ιε΄, Fac. l. IX. c. 3., libri adv. Eunomium, de spiritu sancto; cf. Ebedjesu l. c. p. 33 u. s. w. Eine Liturgie unter seinem Namen wird bezweifelt. Fritzsche l. c. p. 125.

Zweifel; insbesondere aber präformirte er die Lehre des Nestorius, wie Apollinaris die monophysitische Lehre.

Die Hauptzüge seiner Lehre sind folgende: Er unterscheidet 2 verschiedene Zustände in der Schöpfungsgeschichte, deren Grenze die Auferstehung bildet. Durch den Menschen soll der Uebergang vom ersten in das zweite Stadium vermittelt werden. Christus, der deßhalb erschien, mußte daher die menschliche Natur im Zustand ihrer Wandelbarkeit annehmen; er war vor der Auferstehung dem Kampf und der Möglichkeit zu sündigen unterworfen, nach der Auferstehung unveränderlich und sündelos (1. Tim. 3, 16). Die menschliche Natur wird in Christus stufenweise vergöttlicht bis zu seiner Verherrlichung; daher konnte er auch den hl. Geist erst nach derselben senden. Joh. 20, 22 war ihm nur prophetische Hinweisung auf die künftige Sendung des hl. Geistes [1].

Er leugnete nicht die Menschwerdung, nahm aber nur eine Einwohnung Gottes in Christus κατ᾿ εὐδοκίαν (Luk. 3, 22.), κατὰ χάριν, κατ᾿ υἱοθεσίαν an. Christus war der Tempel, in dem Gott wohnte. Maria kann nur κατά τι θεότοκος genannt werden, insofern Gott in dem Menschen wohnt, den sie geboren.

Die Erbsünde nahm er nicht im kirchlichen Sinne an; scharf betonte er die menschliche Willensfreiheit, die Gnade ist ihm nicht sowohl medicinalis, als augmentativa, glorificativa. Das Böse wird einst aufgehoben (ἀποκατάστασις τῶν ἁμαρτωλῶν), für Menschen und Dämonen gibt es eine Wiederherstellung.

3. Seine exegetischen Schriften. Theodor verfaßte sehr viele Schriften [2]. Ein Verzeichniß derselben gibt der Nestorianer Ebedjesu [3], ein vollständigeres jedoch hat Mai [4]. Seine Werke, bei den Nestorianern sehr hoch geschätzt, wurden durch Ibas in's Syrische [5], daraus in's Arabische [6] und wahrscheinlich auch in's Armenische und Persische übertragen [7]. Er erklärte in Commentaren die meisten Bücher der hl. Schrift [8]; als Jüngling noch begann er mit der Erklärung der Psalmen [9]. Die katholischen Briefe

---

[1] Conc. V. Collat. IV. c. 14.

[2] Nach Mai (l. c. p. XIX) „μυρία βίβλων".

[3] Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 30 sq.

[4] Mai l. c. p. XX. XXI. Cf. Fabr. Bibl. graec. v. IX. p. 156 sq.

[5] Assem. l. c.

[6] Ib. — Renald. Liturg. or. t. II. p. 622. Vgl. Walch, Geschichte der Ketzer, Bd. VIII. S. 17.

[7] Assem. l. c.

[8] Sicher commentirte er Gen. (Assem. l. c.), die Propheten (Assem. l. c. p. 31, 32), die Bücher der Könige, Job (ib.), Eccle. (ib.), Matth., Luc., Joann. Act. (ib.), Rom., 1 u. 2 Cor. (ib.), Gal., Eph., Phil., Col., Tessal., Tit., Tim., Hebr. (Leont. l. c.) Der in den Akten des 5. Concils (l. c. act. IV. p. 225) erwähnte Commentar zum hohen Liede war wahrscheinlich nur ein Brief darüber. Zweifelhaft ist ein Commentar zu Marc. Cf. Münter, fragm. PP. graec. Hafn. 1788. (t. I. p. 79 sq.) Die „quaestiones in S. Scripturam" (Cod. Vat. 151 syr.) sind vielleicht nur ein Excerpt aus seinen Commentaren.

[9] Conc. V. act. V. ed. Col. p. 48. Cf. Fritzsche l. c. p. 27. Das Chronic. Edessen. dagegen (bei Assem. Bibl. Or. t. I. p. 400) sagt, er habe seine schriftstellerische Thätigkeit erst mit dem Jahre 4C3, dem zehnten seines Episkopates begonnen, was sicher unrichtig ist. Cf. Leont. c. Nest. III. 8 l. c. Mai, Proleg. l. c. p. XX.

verwarf er [1]; der Commentar dazu unter dem Namen des Theodor ist daher sicher unächt [2]. Ein Werk adversus Allegoristas [3] oder contra Origenem de allegoria et historia [4] bekämpfte die alexandrinische Methode, die den historischen Sinn oft ganz vernachlässigte [5].

Daß uns von den Schriften Theodor's außer Fragmenten, von denen manche zweifelhaft sind [6], fast nichts erhalten ist, kann nicht befremden, da sie durch die Edikte von Theodosius und Valentinian zum Feuer verurtheilt wurden, wie Pelagius II. im Briefe an den schismatischen Patriarchen Elias von Aquileja sagt [7], was übrigens Fritzsche bestreitet [8]. Jedenfalls wurden seine Schriften als die Quellen der nestorianischen und anderer Irrlehren verfolgt. Nur seinen Commentar zu den kleinen Propheten hat Mai aus zwei vatikanischen Handschriften edirt und dessen Aechtheit bewiesen [9].

4. Kritik und Hermeneutik. Theodor theilte die Bücher des alten Testamentes ein in historische, prophetische und didaktische [10]. Nach Leontius verwarf er die Bücher Paralipomenon und das Buch Esdras [11]. Ueber das hohe Lied schrieb er einem Freunde, er habe dasselbe wegen seiner Eigenthümlichkeit früher nicht lesen wollen, von einem Freunde aufgefordert, habe er es mit einschläfernder Langeweile durchgangen. Er fand darin nichts Göttliches. Seine Meinung darüber war folgende. Als Salomon gegen die Gesetze seines Volkes eine schwarze Aethiopierin oder Aegypterin heirathete, erregte er den Unwillen der eifrigen Juden. Deßhalb schrieb er dies Lied, um der chamitischen Braut zu schmeicheln und die Tadler zum Schweigen zu bringen. Es ist ihm ein Hochzeitslied, das weltliche Liebe mit feueriger Phantasie besingt [12].

---

[1] Assem. Bibl. Or. t. III. P. II. p. 236 § VII. Leont. Byz. ap. Gall. l. c. p. 687.

[2] S. Bandin. Plut. VI. Cod. 5. Ind. v. III. p. 585.

[3] Assem. l. c. t. III. P. I. p. 34. Fritzsche l. c. p. 48.

[4] Fac. III. 6; cf. I, 2.

[5] Fritsche l. c. p. 25. Ernesti l. c. p. 503.

[6] Münter, fragm. PP. graec. Hafn. 1788, I. p. 118 sagt, daß man den Gegnern des Theodor keinen Glauben schenken dürfe; allein die meisten Fragmente sind doch sicher ächt.

[7] Hard. in act. Conc. Cpl. III. p. 433.

[8] Fritzsche (l. c. p. 21. 21 not. 1.) sagt, die Namen Diodor und Theodor seien später per fraudem beigesetzt worden.

[9] Die Handschriften bezeichnen ihn als das Werk Θεοδώρου Ἀντιοχέως; daß Theodor einen solchen Commentar schrieb, wissen wir aus dem 5. Concil. Die inneren Gründe sprechen entschieden für Theodor. Die Einwendungen gegen die Aechtheit dieses Commentars hat Mai gleichfalls widerlegt, so was Conc. V. act. 4. accus. 20—22 von Theodor's Commentar zu den 12 Propheten gesagt wird, indem er nachweist, daß dort sein Commentar zu den Psalmen gemeint ist. Seine Schriften waren oft verkehrt überschrieben (Mai l. c. p. XXV—XXVII.), wurden oft, besonders von Eutychianern, verfälscht. (Fac. X. 1. III. 4.)

[10] Conc. V. act. 4. n. 63 bei Mansi, sacr. Conc. nov. coll. t. IX. p. 223. 225.

[11] Leont. ap. Gall. t. XII. p. 687. Assem. Bibl. Or. t. I. § VII. p. 236.

[12] Conc. V. act. IV. n. 68—71, Mansi l. c. p. 225—227. Leont., Gall. l. c. p. 687.

Aehnlich verfuhr er mit dem Buche Job [1]. Job galt ihm als ein rechtschaffener Edomite, dessen Geschichte im Munde vieler Völkerschaften fortlebte; der Verfasser des Buches aber war nach seiner Meinung ein Mensch, der sich in der heidnischen Fabelwelt bewegte und das Leben des Job sehr unwürdig entstellte; wie z. B. durch die Verwünschungen, durch viele erdichtete und unglaubwürdige Berichte u. s. w.

In Erklärung der hl. Schrift war es Theodor's Streben, den Literalsinn historisch, grammatisch und logisch zu erklären. Und hier hat er auch bei allen seinen Verirrungen Vieles geleistet. Den mystischen Sinn leugnete er zwar nicht ganz, vernachlässigte ihn jedoch allzu sehr. Dagegen nahm er, die Lehre Diodor's weiter ausbildend, einen eigenen Sinn in der Schrift an, den man sensus accommodatus nennt.

Im allzu ängstlichen Streben, das ganze alte Testament geschichtlich aufzufassen, leugnete er viele messianische Weissagungen als solche und erklärte sie historisch, d. h. von Personen und Gegenständen im alten Testamente. Da aber solche Stellen im neuen Testamente als von Christus geltend erklärt werden, nahm er an, daß dies eine reine accommodatio sei, die jedoch nicht ganz zufällig und grundlos geschehe, sondern einen Grund in den Worten selbst habe, die zwar nicht bewußter Weise von Christus gesagt seien, sondern von jüdischen Personen und Verhältnissen, wenn auch metaphorisch und hyperbolisch, aber auf Christus doch paßten und an ihm κατ' ἔκβασιν in Erfüllung gingen [2]. So sei z. B. Ps. 15, 10 von der Vorsorge Gottes und Befreiung seines Volkes aus Gefahr gesagt, sei aber an Christus in Wahrheit in Erfüllung gegangen. Deßhalb wende Petrus diese Worte auf Christus an [3]. Diesen Sinn, den die Schrift selbst solchen Stellen κατ' ἔκβασιν gibt, will er aber streng geschieden wissen von dem wirklichen Sinn, den jene Stellen im Zusammenhange des alten Testamentes hatten [4].

Später scheint Theodor sich mehr der mystischen Erklärung genähert zu haben, wie er sich überhaupt nicht immer gleich blieb und manchmal seine Ansicht änderte.

Auch er bediente sich der Septuaginta und gebrauchte wohl kaum den Urtext [5].

5. Typologie des alten Bundes. Diese verwirft er keineswegs, wenn er auch sparsam ist in typischen Erklärungen. Die Befreiung aus Aegypten erkennt er als Typus der Erlösung durch Christus mit Beziehung auf 1. Cor. 10, 11; Hebr. 9, 13 [6], Jonas und dessen Geschichte als Typus Christi und seiner Auferstehung [7]. Er sagt im Commentar zu Jo-

---

[1] Leont. l. c. p. 690; Conc. V. act. IV. n. 63—67, Mansi l. c. 223. Was die Catenen davon haben, ist zweifelhaft.
[2] Cf. in Joël. ap. Mai t. VI. p. 64.
[3] „Traxerunt ad eum"; Conc. V. act. 4. n. 20, Mansi l. c. p. 211.
[4] In Mich. ap. Mai l. c. p. 147.
[5] Cf. C. Hornung, schola Antiochena p. 73. 74.
[6] In Jon. ap. Mai l. c. p. 115.
[7] Ib. p. 118.

nas, daß das, was unter den Propheten vorfiel und was Gottes Vorsehung über die Juden ergehen ließ, sowohl für die damals Lebenden den größten Nutzen hatte, als auch das, was später geschehen sollte, vorbedeute [1]. „So zeigte sich das Alte als Typus des Späteren mit einer gewissen Nachahmung desselben und in einer der Zeit entsprechenden Weise, zugleich aber auch so, daß der Vorzug des Neutestamentlichen vor dem Alttestamentlichen sich zeigt [2]."

Im Commentar zu den 12 kleinen Propheten scheint er überhaupt mit dem, was er als κατ' ἔκβασιν an Christus erfüllt bezeichnet, den mystischen Sinn zu meinen, nur sieht er eine Art unbewußter Prophezie darin und leugnet auch die meisten messianischen Weissagungen, die im Literalsinn auf Christus gehen und bezieht auch diese meist nur κατ' ἔκβασιν auf Christus.

Das alte Testament, sagt er, das denselben Herrn und Gesetzgeber hat wie das neue [3], weist auf Christus hin, auf den es vorbereitet [4], steht ihm aber nach, wie der Schatten der Wirklichkeit [5].

6. Die Prophezie. Wie der hl. Geist in den Propheten sprach und sie erfüllte, entwickelt er treffend im Commentar zu Nahum [6]. Es ist der eine hl. Geist, welcher den Propheten seine Gnade mittheilte [7]; aber auf verschiedene Weise empfangen die Propheten ihre Mittheilungen [8].

In der Erklärung der Propheten hält er durchaus fest am Historischen des alten Testamentes und bezieht ihre Weissagungen meist auf die Gefangenschaft und Rückkehr aus derselben, bei den späteren Propheten auf die Zeit der Macchabäer, auf Christus nur wenige und diese nur κατ' ἔκβασιν. So bei der dem Abraham und dem David gegebenen Verheißung, die an Christus ihre volle Erfüllung fand [9]. So bei Mich. 5, 2 [10], Zach. 9, 10 [11], was auf Zorobabel gehe; bei Osee sieht er in der Ehe mit einer Buhldirne, was er als historisch nimmt, eine Hinweisung auf Gottes Verfahren gegen Israel [12]. Joel 2, 28—31 wende Petrus auf die Sendung des hl. Geistes an, weil das alte Testament der Schatten des neuen sei [13]. Mich. 4, 1 ff. gehe nur auf die babylonische Gefangen-

---

1 Ib. p. 118.

2 Ib.

3 Proëm in Jon. l. c. p. 114.

4 Proëm. in Osee l. c. p. 1. in Amos. ib. p. 69. in Nah. ib. p. 163.

5 In Joël ib. p. 63: „Σκιὰν ὁ νόμος εἶχεν ἁπάντων τῶν κατὰ τὸν δεσπότην Χριστόν"; in Zach. ib. p. 254.

6 Ap. Mai l. c. p. 163.

7 Ib. p. 163. 164.

8 Ib. p. 164. 165.

9 In Zach., Mai l. c. p. 254. So gehe Amos 9,11 auf die Rückkehr aus der Gefangenschaft, der hl. Jakobus scheine aber diese Stelle auf Christus anzuwenden, an dem sie der vollen Wahrheit des Gesagten nach in Erfüllung ging; l. c. p. 105.

10 Ib. p. 146.

11 Ib. p. 254—256.

12 Ib. p. 3.

13 Ib. p. 63.

schaft [1], Mal. 3, 1 auf die Macchabäerzeit, wobei er die messianische Auslegung ganz verwirft [2]. Osee 1, 10. 11 deute nur das Ende der Gefangenschaft an [3].

Was dem Theodor allgemein vorgeworfen wurde, daß er das messianische Element in den Prophezien allzusehr vernachlässige [4], die älteren Ausleger manchmal verspotte [5], finden wir bestätigt in seinem Commentar zu den kleinen Propheten. Er paßt ganz zu dem Charakter des Theodor, zeigt viel Geist und Gelehrsamkeit, vermeidet alle Allegorien, hat aber viele Wiederholungen, Tautologien, Anakoluthe und Einschaltungen. Er gibt viele historische Notizen, z. B. über die Zeit des Auftretens der Propheten, gute grammatische Erklärungen, so daß die Aechtheit des Commentars aus dem, was uns sonst von Theodor berichtet wird, vollständig erwiesen ist.

7. Die Psalmen. Besondere Beachtung verdient Theodor's Commentar zu den Psalmen, aus dem das 5. Concil mehre Stellen verworfen hat [6].

Er scheint die Psalmen sämmtlich dem David beigelegt zu haben; die Ueberschriften derselben verwarf er [7]. Alle Psalmen, sagt er, sind für Alle, zum Besten und zur Lehre für Alle geschrieben [8].

Als historische Psalmen faßt er z. B. Ps. 29, 69, 67, 9, 15, 71, worin David um Weisheit für sich und seinen Nachfolger flehe [9]. Die meisten Psalmen faßte er wohl als prophetisch und ex persona populi gedichtet [10]. Sie beziehen sich 1) auf die Niederlage der Assyrier zur Zeit des Ezechias, so Ps. 32, 51, 52, 53, 74 [11]; 2) auf die babylonische Gefangenschaft, so Ps. 70, 72, 76, 60, 64, 65, 80, 88 [12]; 3) die macchabäische Periode schildern Ps. 54, 59, 61, 43, 55, 58, 56, 57, 68, 78, 73, 79 [13]; 4) als messianische Psalmen nahm er nur 4 an, nämlich Ps. 2, 8, 44 und 109 [14]; nach Leontius nur drei Psalmen [15].

---

1 Ib. p. 141.
2 Ib. p. 280.
3 Ib. p. 5; 6; 245.
4 Georgius Hamartolus nennt ihn deßhalb ἰουδαιόφρων (Renald. Liturg. Or. t. II. p. 622.)
5 Leont. c. Nest. l. c. III. 11. Cf. Mai l. c. p. 1. 69. 114. 161.
6 Auch Theodoret (Praef. in Ps. 1. ed. Sirm., Paris 1644, t. I. p. 398) scheint darauf hinzudeuten, daß sich darin viel Anstößiges befand. — Fragmente s. Mansi l. c. p. 211 sq.; Catena Corderii in Psalm. Antwerp. 1643 t. I. p. 8. 272. 276. 296. 328. 574 u. s. f, Cat. Barbari aurea, Venet. 1569. Manches, das nur den Namen „Theodor" trägt, scheint dem Theodor von Heraklea oder dem Theodoret zuzugehören.
7 Leont. Byz. ap. Gall. l. c. p. 687.
8 Cord. cat. t. I. p. 574. t. II. p. 497.
9 Ib. t. II. p. 466. p. 422. 424. t. I. p. 272.
10 Ib. t. II. p. 265.
11 Ib. t. I. p. 574, t. II. p. 725. 35. 550.
12 Ib. p. 438. 497. 558. 198. 265. 287. 691. Ap. Mai l. c. p. 147.
13 Cord. cat. l. c. p. 61. 185. 219. 530. 88. 152. 110. 127. 395. 660. 529. 672.
14 Ib. p. 166, cf. Mansi l. c. p. 211; Fac. l. c. IX, 1, Bibl. max. Lugd. t. X. p. 72 sq.
15 Ap. Gall. l. c. t. XII. 687.

Alle anderen neutestamentlichen Citate von messianischen Psalmen seien zwar nicht von Christus geweissagt, gingen aber doch κατ᾽ ἔκβασιν wahrhaft an ihm in Erfüllung. So z. B. bei Ps. 8 [1]; 21: was dort metaphorice vom Volke gesagt sei, sei an Christus in sensu proprio in Erfüllung gegangen [2].

Theodor war aber hierin nicht consequent. Während er stets den Wortsinn festzuhalten vorgibt, scheut er sich nicht, manchmal zu bildlichen und allegorischen Erklärungen seine Zuflucht zu nehmen, um die messianische Erklärung zu bekämpfen.

8. Die übrigen Commentare Theodor's. Von dem im 5. Concil [3] und von Ebedjesu [4] citirten Commentare Theodor's zur Genesis haben wir nur wenige Fragmente [5]. Die 7 tomi des 1. Buches enthielten wahrscheinlich die 7 Schöpfungstage [6], während die Erklärung der späteren Capitel viel kürzer gewesen zu sein scheint. Das 5. Buch davon wird citirt im 5. Concil [7]. Theodor legte diesem Buche der hl. Schrift die höchste Autorität bei, brachte aber auch viel Sonderbares und Fremdartiges in die Erklärung der Schöpfungsgeschichte. Die „Finsterniß" (Gen. 1, 5) soll er als Substanz gefaßt haben [8], ebenso scheint er den Engeln einen Körper [9], ja Gott selbst eine menschliche Stimme beigelegt zu haben [10]; die „Cherubim" (Gen. 3, 4) nimmt er als eine furchtbare Erscheinung, die Gott dort aufgestellt habe [11].

Besser scheint Theodor das neue Testament erklärt zu haben. Vom Commentar zu Matthäus haben wir mehrere Fragmente bei Fakundus [12] und in den Akten des 5. Concils [13]. Es tritt darin sein dogmatisches System an den Tag; z. B. zu Matth. 3, 17 sagt er [14]: „Es ist offenbar eine Thorheit, dies von Gott, dem Worte, zu verstehen. Denn durch den Zusatz „in quo mihi bene complacui" wird er offenbar von jenen Söhnen unterschieden, die Gott nicht gefielen, nicht „dilecti" waren." Zum Commentar zu Lukas scheinen auch die meisten von Münter [15] veröffent-

---

[1] Cord. cat. l. c. t. I. p. 166.

[2] Mansi l. c. p. 212.

[3] Ib. p. 221—223.

[4] Assem. Bibl. or. t. III. P. I. p. 31.

[7] 6 im 5. Concil erwähnte Fragmente, Excerpta von Johannes Philoponus (Gal. t. XII. p. 471 sq. Cf. Mar. Merc. ib. p. 704 sq.); auch Cosmas Indicopleustes gibt manche Aufschlüsse. (Topogr. christ., Gall. t. XI. p. 401 sq.) Viele Stellen finden sich in den Catenen, die aber oft zweifelhaft sind.

[6] Phot. cod. 38.

[7] Wenn Ebedjesu (Assem. Bibl. or. t. III. P. I. p. 31) von 3 Büchern redet, so ist dies von der Eintheilung der syrischen Uebersetzung zu verstehen.

[8] Philop. περὶ κοσμογονίας l. II. c. 15, Gall. l. c. t. XII. p. 509 sq.

[9] Ib. l. I. c. 16. p. 488. 489.

[10] Ib. l. I. c. 22. p. 495 sq.

[11] Addit. ad qu. XL. in Gen., opp. Theodoreti t. I. p. 36 ed. Sirm.

[12] Fac. III., 4, Bibl. PP. max. Lugd. t. X. p. 25 sq.

[13] Conc. V. n. 55. 56. 26. 40. l. c. p. 221. 214. 218. Leontius nennt diese Commentare „enarrationes turbidas et blasphemas"; (l. c. p. 690) cf. Ebedjesu l. c. p. 32.

[14] Fac. III. 4 l. c.

[15] Fragm. PP. graec. fasc. I. Hafn. 1788, p. 72 sq.; Neu edirt: Theod. Mops.

lichten Fragmente zu gehören; nach Anderen gehören sie einer eigenen gegen Julian gerichteten Schrift an [1], die aber sonst nirgends erwähnt wird. Recht gut konnte er auch im Commentare Julian widerlegen [2]. So z. B. bei der Versuchung Jesu [3], bei dem Gebete Jesu am Oelberg [4], worin seine Lehre durchblickt, daß Jesus allmählig und durch sein Verdienst sich die Vergöttlichung als Mensch erworben habe [5].

Vom Commentare zu Johannes haben wir viele Fragmente [6], die meist aber von geringer Bedeutung sind. Zu Joh. 20, 28 sagt er: Thomas ruft aus: „Mein Herr und mein Gott", nicht von Christus als Herrn und Gott, sondern von dem Menschen Jesus, den Gott auferweckte, indem er Gott preist dafür [7]. Aus dem Commentar zur Apostelgeschichte, den er an Basilius sandte [8], wird im 5. Concil das 1. Buch citirt [9].

Vom Commentar zu den Briefen Pauli, dessen tiefen Sinn er nie genügend erfaßte, haben wir nur sehr wenige Fragmente [10]. Zu 1. Cor. 10, 3 ff. sagt er: „Πνευματικόν nennt der Apostel die Speise und den Trank, weil der hl. Geist beides durch seine unnennbare Macht darreichte; „der Fels aber ist Christus", d. h. für Jene war das der Fels, was für uns Christus ist, aus dem die Gläubigen geistiger Weise trinken in den verwandelten Geheimnissen [11]."

9. Rückblick auf Theodor's Exegese und ihr Verhältniß zur antiochenischen Schule.

Folgte Theodor seinem Lehrer Diodor so sehr, daß Leontius [12] diesen als den Urheber alles Unheils bezeichnete, das von Theodor ausging, so können wir aus Theodor's Exegese auch zurückschließen auf die seines Lehrers, von der uns zu wenig Sicheres bekannt ist. Uebrigens war Diodor auch der Lehrer eines hl. Chrysostomus, der, fern von den Verirrungen Theodor's, die antiochenische Schule am meisten verherrlicht und geziert hat.

Wie der Mensch im Kampfe gegen ein Extrem nur zu leicht in das entgegengesetzte verfällt, so sehen wir dies auch an Theodor im Kampfe gegen Origenes und seine Exegese. Die Verirrungen Theodor's waren auch keineswegs die nothwendige Folge der in Antiochia herrschenden Richtung

---

Comment. in N. T. colleg., dispos., emend. Fritzsche, 1847. Ein Fragment gibt auch Mai l. c. t. VI. Proleg. p. XXII.

[1] So nach Münter, Harleß, Schröckh u. Mai.

[2] Fritzsche l. c. p. 82. 83. 66.

[3] Ib. p. 70—75.

[4] Ib. p. 75—78.

[5] Conc. V. act. 4. n. 32. 39.

[6] Außer den Stellen im Conc. V. Act. 4. n. 13—15, 33. 34 in Cord. Cat. PP. graec. in Joann., Antwerpiae, 1630.

[7] Mansi l. c. p. 209. Zweifelhaft ist die Aechtheit des Fragmentes bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 323, worin die Höllenstrafe als eine endliche dargestellt wird.

[8] Nach Ebedjesu l. c.

[9] Mansi l. c. p. 209.

[10] Bei Fac. III., 6, in den Catenen und im 5. Concil act. 4. n. 32. 46 l. c. p. 216.

[11] Cat. in S. Pauli ep. 1. ad Cor., ed. Cramer, Oxonii 1841 t. V. p. 185.

[12] Ap. Gall. t. XII. p. 686.

und Methode; in ihm zeigt sich uns die Schattenseite der antiochenischen Schule, die äußersten Consequenzen der allzu einseitig und schroff verfolgten Verstandesrichtung, die bei Theodor's Charakter noch gefährlicher wurde als die Richtung der alexandrinischen Schule in ihrem Extreme.

Wenn die Einseitigkeit der letzteren den Gegensatz hervorgerufen hatte in der antiochenischen Schule, so mußte auch die Verirrung Theodor's eine Reaktion hervorrufen. Und hatte Theodor die Richtung seiner Schule, nicht ohne Einfluß seines dogmatischen Systems und des Kampfes gegen Apollinaris, der gewandter Platoniker war, wie Theodor scharfsinniger Aristoteliker, einseitig ausgebildet bis zum schroffsten Gegensatze gegen die alexandrinische Schule, so wurde die Versöhnung beider Schulen und die richtige Mitte zwischen den Extremen angebahnt durch den hl. Chrysostomus und dessen Schüler.

§ 2. Läuterung und Vervollkommnung der antiochenischen Schule durch Chrysostomus und dessen Schüler.

I. Der hl. Johannes Chrysostomus.

1. Sein Leben. Johannes, von seinen Zeitgenossen Constantinopolitanus, später wegen seiner Beredsamkeit Chrysostomus genannt, ward c. 347 zu Antiochia geboren [1]. Sein Vater starb bald, seine Mutter Anthusa aber war ebenso für die religiöse Erziehung, wie für die literarische Bildung ihres Sohnes eifrig bemüht. Libanius ward in der Rhetorik, Andragathius in der Philosophie sein Lehrer. Den Wirkungskreis auf dem Forum vertauschte er bald gegen ein seinem Charakter besser zusagendes Leben. Wohl 369 ward er von Meletius getauft und 3 Jahre später zum Lektor geweiht. Nachdem Meletius verbannt war, waren besonders Diodor und Carterius seine Lehrer in der Theologie. Er widmete sich dem ascetischen Leben und lebte 6 Jahre in strengster Einsamkeit [2].

Vom Bischofe Flavian 381 zum Diakon und 386 zum Priester geweiht, wirkte er 12 Jahre hindurch als Prediger mit unermüdlicher und segensreicher Thätigkeit [3], die sich besonders in dem 387 zu Antiochia ausgebrochenen Aufstande sowie gegen die dort herrschenden Spaltungen bewährte.

Wider seinen Willen ward er 397 zum Bischof von Constantinopel bestimmt. Hier arbeitete er mit aller Energie an der Beseitigung der Mißbräuche, die sich unter Nektarius eingeschlichen hatten, und strebte besonders den Clerus zu bessern und zu heben. Er suchte die Gothen zum katholischen Glauben zu bekehren und schickte Missionäre zu den Scythen. Daß er die verfolgten Mönche mit den s. g. 4 langen Brüdern an ihrer Spitze

---

[1] Nach Neander (der hl. Joh. Chrysostomus, 3. Aufl. Berlin 1848 I. Bd. S. 91) im Jahre 341, nach Fessler l. c. t. II. P. I. p. 45 im Jahre 344, nach Rosenmüller l. c. P. III. p. 265 im Jahre 354; cf. Socr. H. E. l. IV. c. 3. Soz. H. E. l. VIII. c. 2.

[2] Cf. Hom. 68 und 72 in Matth. t. I. in N. T. p. 740 u. 776 ed. R. P. Front. Ducaei S. J. Francof. 1697.

[3] Hom. 25 in Joann. t. II. p. 164.

aufgenommen und sich weigerte, über Origenes die Verdammung auszusprechen, wozu er keinen besonderen Grund hatte, gab seinen Feinden Theophilus, Bischof von Alexandrien [1], und besonders der Kaiserin Eudoxia, die ihn unversöhnlich verfolgte [2], die erwünschte Gelegenheit, ihn zu stürzen. In der berüchtigten Synode zu Chalcedon „bei der Eiche" entsetzt, ward er exilirt, durfte aber wegen eines Erdbebens und da ein Aufruhr des erbitterten Volkes drohte, schon nach wenigen Tagen zurückkehren. Allein bald wurde er trotz der Bemühung des Papstes Innocenz I. wieder verbannt. Im Juli 404 mußte er sich einschiffen nach Cucusus, dem Orte seiner Verbannung; 407 ward er in ein neues Exil abgeführt nach Pityus im Pontus, der äußersten Grenze des oströmischen Reiches. Er starb auf der Reise nach unsäglichen Leiden zu Comana im Pontus [3].

Wer das Leben dieses großen Mannes und seine Wirksamkeit überblickt, muß gewiß einstimmen in das Lob, das u. A. auch Neander ihm spendet [4]. Lebendiger, feuriger Glaube, Tiefe und Innigkeit des Gefühls, weise Strenge gepaart mit Freimuth und liebevoller Milde vereinigen sich in Chrysostomus mit tiefer Wissenschaft und einem scharf durchbringenden Verstande. Das Studium der alten Literatur, vorzüglich aber das unausgesetzte gründliche Studium der hl. Schrift hatte ihm die Waffen an die Hand gegeben, die er für Gottes Ehre und das Heil und den Frieden der Kirche so mächtig führte, wie er auch sterbend noch sprach: „Δόξα τῷ Θεῷ πάντων ἕνεκεν."

2. Seine exegetischen Schriften. Eine kurze Uebersicht seiner zahlreichen Schriften gewährt uns schon einen Einblick in seine erstaunenswerthe Thätigkeit. Nur die exegetischen Schriften wollen wir hier verzeichnen. Es sind:

1) 67 Homilien sowie 9 Reden (λόγοι) zur Genesis,
2) Homilien zu den Psalmen (unvollständig),
3) Commentarius imperfectus in Isaiam nebst 6 Homilien zu Isai. 6, und zwei zu Isai. 45, 7.,
4) Reden über Anna, über David und Saul, über die Dunkelheit der Prophezien und den einen Gesetzgeber des alten und neuen Testamentes [5],
5) 90 Homilien zu Matthäus,
6) 47 zu Johannes,
7) 55 zur Apostelgeschichte,

---

[1] Cf. Socr. H. E. l. VI. c. 2.

[2] Socr. H. E. l. VI. c. 18. Soz. H. E. l. VIII. c. 20.

[3] Socr. l. c. c. 21. Soz. l. c. c. 28; cf. Palladii vita Chrysostomi, Paris. 1680. p. 96 seq.

[4] Vgl. Neander, der hl. Joh. Chrys., Bd. I. S. 29.

[5] Zweifelhaft ist ein Commentar zu Daniel (ed. Montfauc. t. VI. p. 200—253), ein specimen expos. in Job. (Gall. Bibl. PP. t. VIII. p. 643—244). Unächt ist ein opus imperfectum in Matth., das ihm zuweilen beigelegt wird (t. II. p. 1—150 ed. Francof.) Zweifelhaft ist ferner eine σύνοψις τῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης (ed. Montf. t. VI. p. 314—391). Vgl. Schröckh l. c. Bd. X. S. 485. Anderes, theils Unterschobenes, theils Zweifelhaftes, hat die editio Savilii, Etonae 1613 in t. I., V., VI., VII.

8) Commentare zu sämmtlichen Briefen Pauli.

9) 7 Homilien über die Parabel von Lazarus und dem Prasser, über Titel und Eingang der Apostelgeschichte und 4 Homilien über die Umänderung der Namen [1].

Aber nicht blos die Menge seiner Schriften, sondern vor Allem seine Exegese selbst erwarb ihm den Ruhm, als der erste und vorzüglichste Exeget, besonders zum neuen Testamente, in der griechischen Kirche gefeiert zu werden [2].

Versuchen wir es nun, in Kürze, seine Grundsätze und seine Art der Schrifterklärung zu schildern.

3. Seine Lehre über die hl. Schrift und deren Verständniß im Allgemeinen. Alle Werke des hl. Chrysostomus zeigen, mit welcher Verehrung und Hochschätzung er die hl. Schrift behandelte. Er vergleicht sie und ihr Verständniß mit Edelsteinen, daher, sagt er [3], müsse man tief in sie eindringen; er nennt sie eine geistige Weide, ein geistiges Paradies, das Gott nicht auf der Erde, sondern in den Herzen der Gläubigen pflanzt, Wolken, aus denen geistiger Regen strömt, der Alles befruchtet [4]. Sie führt zum Himmel [5], gibt wahre Philosophie und wahren Trost [6], ist ein Heilmittel für alles menschliche Elend [7] und ein Schutz gegen Sinnlichkeit und Sünde [8]. Aber neben der hl. Schrift ist auch die Tradition eine zweite Quelle, aus der die Wahrheiten des Glaubens geschöpft werden müssen [9]. Denn „nicht Alles haben die Apostel niedergeschrieben, sondern Vieles haben sie auch blos mündlich überliefert [10]."

Oft spricht er die Inspiration der hl. Schrift aus; die Lehre der hl. Schrift ist die Lehre des hl. Geistes [11]; wir lernen in der Schrift nicht von Menschen, sondern von Gott durch Menschen [12], wie Christus und die Apostel es bestätigen" [13] u. s. w.

---

[1] Nebstdem erklärt er viele einzelne Schriftstellen, wie Jer. 10, 23. Paralip. 26., Gen. 1, 31; 24, 2; Joh. 5, 5; Matth. 26, 39; 7, 13; Apstg. 9, 4 u. s. w. Ferner gehören hieher noch andere Homilien, wie auf Elias, Elias und die Wittwe, Susanna, die 3 Knaben u. a. m.

[2] Schröckh l. c. S. 475 (vgl. S. 482 u. Bd. IX. S. 168) sagt: „Er ist der gemeinnützigste Schriftausleger, besonders ist es seine blühende, griechische Sprache, seine fließende Beredsamkeit, seine nahe Bekanntschaft mit den Gegenständen, Sitten und Lehren selbst, sowie mit dem biblischen Sprachgebrauche, seine treffenden Beobachtungen und seine Empfindung der Größe und Vortrefflichkeit des Christenthums, was besonders seine Erklärungen zum neuen Testamente charakterisirt." Cf. Winer, in ep. ad Gal., Lips. 1828. p. 15.

[3] Serm. 3. in Gen. t. II. ed. Front. Ducaei, Francof. 1697. p. 737.

[4] S. 53 t. V. p. 601. 604. 605.

[5] Hom. 2 in Is. 6, 1 t. III. p. 737.

[6] In Ps. 142 t. III. p. 501.

[7] H. 29 in Gen. t. II. p. 313.

[8] S. 3 de Lazaro t. V. p. 60.

[9] H. 1 in Act. t. III. in N. T. p. 4; H. 52 in Gen. t. II. p. 588.

[10] H. 1 in Act. t. III. p. 4.

[11] H. 57 in Joann. t. II. p. 360; H. 59 ib. p. 313.

[12] T. V. p. 152. H. III. in Gen. t. II. p. 17.

[13] H. 1 in Hebr. t. VI. p. 701. 776.

Beide Testamente haben denselben Gesetzgeber, wie das Jer. 31, 31 [1] und Gal. 4, 21 [2] lehrt; beide gehen von demselben Geiste aus, wie das Paulus 2. Cor. 4, 15 zeigt [3], sind verwandt [4], widersprechen sich nicht [5]; aber das neue ist vorzüglicher [6] und vervollkommnet das alte [7], wie dies Christus selbst sagt [8] und Paulus im 5. Cap. des Hebräerbriefes nachweist [9].

Nichts in der hl. Schrift ist ohne Zweck und Nutzen gesetzt [10]. Daher sollen wir die hl. Schrift lesen und fleißig durchforschen [11]. Die Schrift aber ist dunkel und nicht so leicht zu verstehen, damit wir 1) desto eifriger forschen und das so mit Mühe Gefundene im Geiste besser hafte [12]. 2) Wir lesen die hl. Schrift, die in fremder Sprache geschrieben ist, nur in einer Uebersetzung [13]. 3) Im Schatten sprach Gott zu den Vorfahren [14]; darum sind besonders die Prophezien dunkel, damit die Juden nicht vor der Zeit das Künftige völlig verständen und die Propheten tödteten, ihre Bücher aber vernichteten [15].

Nicht Alles in der Schrift ist dunkel, Vieles ist ganz leicht zu verstehen [16], besonders im neuen Testamente [17]; doch ist auch dieses nicht so leicht zu verstehen, wie Manche meinen, die seinen tiefen Sinn gar nicht kennen [18]; z. B. bedürfen die Parabeln des Evangeliums wohl einer Erklärung [19].

Der hl. Geist läßt sich in der hl. Schrift zur menschlichen Ausdrucksweise herab [21]. Diese „συγκατάβασις“ der Schrift findet auch da statt, wo Gott menschliche Affekte beigelegt werden [21]. Der Zorn Gottes z. B. zeigt nicht eine wirkliche Gemüthsbewegung in Gott, sondern die Züchtigung an, die er verhängt [22]. So hat die Schrift manche eigene Aus-

---

1 H. 56. de poenit. VIII. t. I. p. 617.
2 Ib. p. 617. cf. H. 16 in Matth. t. I. p 194.
3 In Ps. 115 t. III. p. 348.
4 In Isai. I. t. III. p. 564; cf. in Joann. t. II. p. 213.
5 H. 16 in Matth. t. I. p. 194.
6 H. 32 in Hebr. t. VI. p. 956.
7 H. I. t. VI. p. 4.
8 H. 63 in Matth. t. I. p. 674.
9 H. 12 in Hebr. t. VI. p. 801.
10 H. 49 in Joann. t. II. p. 313.
11 H. 1 in Matth. t. I. p. 9.
12 H. 32 in Gen. t. II. p. p. 353.
13 T. III. p. 816 de obscur. Proph.
14 H. 40 in Joann. t. II. p. 262.
15 De obscur. Proph. H. 13. u. 14. t. III. p. 800—833.
16 H. 12 in Jer. 10, 23 t. III. p. 789.
17 T. III. p. 825 de obscur. Proph.
18 H. 1. in Matth. t. I. p. 9.
19 In Ps. 48. t. III. p. 229.
20 H. 1 in Gen. t. II. p. 649; cf. H. 2. ib. p. 12.
21 In Ps. 6. t. III. p. 48.
22 Ib. p. 69.

drucksweise, die man bei ihrer Erklärung beachten muß[1]; z. B. wenn Johannes von den Juden sagt, sie glaubten nicht, weil Isaias sagt, daß sie nicht glauben würden[2].

Auch auf den Zusammenhang der Rede muß man stets achten, damit man nicht einzelne Stellen aus ihrem Zusammenhang reiße und mißverstehe, wie es die Häretiker thuen[3].

Chrysostomus gebraucht neben der Septuaginta auch Aquila, Symmachus und Theodotion[4], meist ohne sie zu nennen. Der hebräische Text, den er z. B. bei den Psalmen citirt[5], scheint der hexaplarische des Origenes gewesen zu sein[6]; in der hebräischen Sprache war er aber sicher nicht besonders bewandert.

4. Der Sinn der hl. Schrift. Hierüber findet sich in den Werken des hl. Chrysostomus die kirchliche Lehre, wie sie die der besten Exegeten der neueren Zeit ist[7], wenigstens der Sache nach, wenn auch die Terminologie bei ihm, wie überhaupt in seiner Zeit, in dieser Hinsicht noch nicht streng geschieden und festgesetzt ist.

I. Der primäre Sinn der hl. Schrift ist der Literalsinn und die erste Sorge des Exegeten muß sein, diesen mit Hülfe aller hermeneutischen Mittel zu erklären. Dieser Wortsinn aber ist ein eigentlicher oder figürlicher[8]. Beide unterscheidet er offenbar, wenn er z. B. sagt: „Die alt- und neutestamentlichen Schriftsteller gebrauchen Bilder und Figuren[9]. Manches ist so zu verstehen, wie es gesagt wird, Anderes aber anders, als es lautet.“[10] Als Beispiel zu Letzterem führt er Isai. 11, 65 an. Jede Stelle hat einen Literalsinn, einen eigentlichen oder figürlichen (sensus proprius verborum et sensus literalis translatus).

II. „Anderes aber“, sagt er, „ist doppelt zu nehmen[11], enthält nebst dem geschichtlichen noch einen höheren Sinn, zu welcher Bezeichnung Paulus „ἀλληγορία“ gebraucht, also nicht im Sinne der bloßen Figur der Allegorie“[12].

So ist das Opfer des Isaak Typus des Kreuzopfers[13]. Diesen mystischen Sinn (sensus mysticus, typicus, spiritualis), der neben und in

---

1 H. 62 in Joann. t. II. p. 437.

2 Ib. „Die Partikel drückt nicht die Ursache, sondern nur den Erfolg aus und zeigt, daß das prophetisch Vorhergesehene gewiß eintreffen werde.“

3 In Ps. 3. t. III. p. 3.

4 Cf. in Ps. 8. t. III. p. 97. 101.

5 Cf. in Ps. 7. t. III. p. 69.

6 Schröckh l. c. S. 269.

7 Cf. Patritii de interpr. Script. sacr., Romae 1844 l. I. p. 33 sq.

8 H. 33 in Joann. t. II. p. 212; H. 67 in Gen. t. II. p. 177.

9 In Ps. 7. t. III. p. 69.

10 Ib. p. 209.

11 Ib. „τὰ δὲ κατὰ διπλὴν ἐκδοχὴν, τά τε αἰσθητὰ νοοῦντες, καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι· ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἀναγωγῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ Ἀβραάμ· ὅτι γὰρ υἱὸς ἀνηνέχθη, ἴσμεν, πλὴν καὶ ἕτερόν τι ἐγκεκρυμένον τῷ νοήματι ἐκλέγομεν διὰ τοῦ υἱοῦ, τὸν σταυρόν“.

12 In Gal. t. V. p. 840; cf. H. 29 in Matth. t. I. p. 346.

13 H. 84 in Joann. t. II. p. 541; H. 1 in Rom. t. IV. p. 9.

dem Literalsinn zugleich besteht, aber nicht in jeder Stelle, sieht Chrysostomus offenbar auch als vom hl. Geiste intendirt an, indem er Stellen der Schrift in ihrem mystischen Sinne als Beweisstellen anführt, aber nur dann, wenn die hl. Schrift selbst diesen mystischen Sinn bezeugt und erklärt [1]. Daß dieser mystische Sinn auf das alte Testament zu beschränken ist, scheint auch Chrysostomus erkannt zu haben, wenigstens nimmt er sicher nach Christi Kreuztod keine eigentlichen Typen mehr an.

Berücksichtigen wir die Bezeichnungen, deren sich Chrysostomus dabei bedient, so nennt er den eigentlichen Wortsinn gewöhnlich „κατ' ἱστορίαν", den figürlichen „αἱ τροπαί" [2], den mystischen Sinn meist „ἀναγωγή" [3], ohne Unterscheidung des allegorischen, tropologischen und anagogischen Sinnes. Scheidet er offenbar diesen Sinn der Sache nach richtig aus, so setzt er doch auch oft gleich den übrigen Antiochenern dem eigentlichen Wortsinn, den sie gegen die Alexandriner vertheidigen, jeden andern Sinn als „geistigen Sinn" entgegen [4], bezeichnet so zuweilen den figürlichen Literalsinn mit ἀναγωγή [5] und den mystischen Sinn mit ἀλληγορία [6], womit er auch blos figürlichen Wortsinn bezeichnet [7].

5. Die Typologie. „Der Typus", sagt Chrysostomus, „ist eine Weissagung per res ipsas" (Personen, Gegenstände, Ereignisse) [8]; er hat stets eine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft mit dem Antitypus, die aber durchaus nicht in Allem und im Einzelnen urgirt werden darf [9]. So sind vorbildliche Personen im alten Bunde: Adam [10], Melchisedech [11], Joseph [12], Josue [13], Jonas [16]; so ist typisch das Opfer des Isaak [15], das Opferblut im alten Bunde [16], die Kleidung des hohen Priesters [17], das Osterlamm [18], was Alles auf Christus hinweist. Ferner die Arche Noe's ist Typus der Kirche [19], der Stab des Moses und die eherne Schlange weisen auf

---

[1] Cf. H. 22 in 1. Cor. t. V. p. 244; in Act. H. 1. t. III. p. 4 sq.; H. 32 in Hebr. t. VI. p. 956.

[2] Cf. H. 33 in Joann. t. II. p. 212; H. 28 in Matth. t. I. p. 334.

[3] Cf. in Ps. 124 t. III. p. 388; in Ps. 110 p. 365; H. 29 in Matth. t. I. p. 339.

[4] H. 14 in Joan. t. II. p. 92.

[5] In Isai. 1, 22 t. III. p. 569; in Ps. 8, 6 t. III. p. 100.

[6] In Isai. 5, 7 t. III. p. 620; in Gal. t. V. p. 840.

[7] Cf. in Isai l. c. p. 620; hier scheint er beide nicht zu scheiden und sie dem eigentlichen Wortsinn entgegenzustellen.

[8] H. 56 t. I. de poenit., H. 8 p. 617.

[9] H. 12 in Hebr. t. VI. p. 804. 805.

[10] H. 10 in Rom. t. V. p. 128.

[11] H. 35 in Gen. t. II. p. 400; H. 36 ib. p. 412.

[12] H. 61 in Gen. t. II. p. 660.

[13] H. 1 in Isai 6, 1 t. III. p. 732; H. 1. in Matth. t. I. p. 18.

[14] H. 44 in Matth. t. I. p. 486; H. 7 in 1 Cor. t. V. p. 68.

[15] H. 84 in Joann. t. II. p. 541; H. 1 in Rom. t. IV. p. 9.

[16] H. 44 in Joann. t. II. p. 293.

[17] H. 1 in Hebr. t. VI. p. 9.

[18] In Ps. 46 t. III. p. 209; H. 1. in Rom. t. IV. p. 9.

[19] S. VII. de Laz. t. V. p. 88.

Christus hin[1], Phares und Zara[2], Agar und Sara[3] sind Typen der Synagoge und der Kirche. Die Geschichte Ruth's ist ihm gleichfalls ein Typus der Kirche[4]. Das Wasser aus dem Felsen und das Manna nennt er Symbole der hl. Taufe und Eucharistie[5] u. s. w. Selbst Namen haben typische Bedeutung[6], ja das ganze alte Gesetz mit seinen Opfern war nur Typus des neuen Bundes und seines Cultus[7].

Auch in den Evangelien macht er zuweilen auf Typen im Leben Christi aufmerksam, so sei Joh. 5, 2 ff. ein Typus der hl. Taufe[8], Matth. 21, 1 eine typische Weissagung von der Berufung der Heiden[9], in der Kirche Christi spricht er aber nicht mehr von eigentlichen Typen, sondern nur von Symbolen[10], in welchem Sinne er jedoch auch τύπος gebraucht[11].

6. Die Prophezie. „Der Mund der Propheten", sagt Chrysostomus, „ist Gottes Mund" [12]. Der Prophet spricht nicht aus sich, sondern inspirirt vom hl. Geiste und unterscheidet sich dadurch von Demjenigen, der künftige Dinge in Folge menschlicher Berechnung voraussieht (στοιχαστής[13]). Der Prophet ist sich dessen bewußt, was er weissagt und unterscheidet sich so vom Wahrsager, der vom Dämon geleitet und seiner Sinne beraubt spricht[14]. Von der eigentlichen Prophezie unterscheidet er auch dasjenige, was Gott manchmal durch Unwürdige und Ungläubige ohne ihr Wissen und Wollen voraussagen läßt, wie durch Balaam, Nabuchodonosor[15], Caiphas[16].

Er macht auf die Eigenthümlichkeiten der prophetischen Rede aufmerksam.

1) Die Propheten durchgehen alle Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft[17];
2) erzählen das Zukünftige, als wäre es schon vergangen, weil sie es mit dem geistigen Auge bereits geschaut haben[18].

---

1 H. 1 in Rom. t. IV. p. 9.
2 H. 62 in Gen. t. II. p. 665; H. 3 in Matth. t. I. p. 28.
3 H. 16 in Matth. t. I. p. 194; in Gal. t. V. p. 840.
4 H. 3 in Matth. t. I. p. 29.
5 H. 23 in 1. Cor. t. V. p. 244.
6 So Melchisedech (H. 35 in Gen. t. II. p. 400), Seth, in dessen Namen er eine Andeutung der Auferstehung findet, (H. 21 in Gen. t. II. p. 204) Noe (S. 9 in Gen. t. II. p. 784), Josue (H. 1 in Matth. t. I. p. 18).
7 H. 13 in Hebr. t. VI. p. 813.
8 H. 35 in Joann. t. II. p. 224.
9 H. 67 in Matth. t. I. p. 717.
10 H. 24 in Joann. t. II. p. 157.
11 H. 26 in Act. t. III. p. 248.
12 H. 19 in Act. t. III. p. 185.
13 In Isai t. III. p. 593.
14 In Ps. 44 t. III. p. 180.
15 H. 25 in Matth. t. I. p. 303; H. 20 in Gen. t. II. p. 208, H. 48 ib. p. 549.
16 H. 64 in Joann. t. II. p. 417.
17 In Ps. 43 t. III. p. 160.
18 H. 10 in Gen. t. II. p. 84; H. 12 in Joann. t. II. p. 85.

3) Die Art und Weise, wie die Propheten ihre Mittheilungen erhalten, ist verschieden und läßt sich nicht beschreiben[1]; sie verkündigten nicht blos mündlich und schriftlich das Zukünftige, sondern auch durch typische Handlungen[2].
4) Sie nehmen ihre Bilder, unter denen sie das Zukünftige verkünden, aus der jüdischen Geschichte[3],
5) gebrauchen oft Personificationen, die den Gegenstand anschaulicher machen[4];
6) sie tragen ihre Weissagungen so vor, daß die Juden nicht blos das Zukünftige wissen, sondern auch für die Gegenwart Nutzen daraus schöpfen konnten[5];
7) sie malen die Tugenden und Laster des Volkes[6];
8) verkündigen die bevorstehende Strafe des Volkes und was es zu leiden verdiente[7];
9) die Weissagungen sind meist in das Geschichtliche eingestreut und mit diesem verbunden[8]; dadurch unterscheidet sich die Prophezie vom Evangelium, welches die Ereignisse in ihrer Ordnung und Aufeinanderfolge erzählt. Es geschah dies auch deßhalb, damit die Prophezien, obwohl klar und bestimmt ausgesprochen, doch damals denen verborgen blieben, welche sonst die Propheten getödtet und ihre Bücher vernichtet hätten[6];
10) die meisten messianischen Weissagungen gehen auf Christus im Literalsinn, andere jedoch nur dem mystischen Sinne nach[10].

7. Messianische Weissagungen. Die vorzüglichsten messianischen Weissagungen, die Chrysostomus trefflich erklärt, sind folgende:
1) das Protevangelium (Gen. 3, 15)[13];
2) der Segen Jakobs[11];
3) die Weissagung des Moses[12];
4) der Segen Balaams[13];
5) Isai. 7, 14: Der Erlöser wird aus einer Jungfrau (in sensu composito) geboren[15];
6) zu Bethlehem (Mich. 5, 1)[16];

---

[1] In Isai. t. III. p. 557.
[2] H. 1 in Rom. t. IV. p. 8.
[3] In Isai. t. III. p. 576.
[4] S. 19 in Rom. 5, 3 t. V. p. 184.
[5] In Isai. t. III. p. 641.
[6] In Ps. 50 t. III. p. 848.
[7] In Isai. t. III. p. 564.
[8] In Ps. 44 t. III. p. 184.
[9] In Ps. 117 t. III. p. 361; in Ps. 8 ib. p. 96; in Ps. 108 ib. p. 272.
[10] Cf. in Ps. 44 t. III. p. 177—204; in Ps. 109 ib. p. 277 sq.; in Ps. 45 ib. p. 208.
[11] H. 17 in Gen. t. II. p. 155.
[12] H. 67 in Gen. t. II. p. 717; H. 2 in Matth. t. I. p. 20.
[13] H. 30 in Joann. t. II. p. 208.
[14] H. 20 in Gen. t. II. p. 208; H. 25 in Matth. t. I. p. 303.
[15] In Isai t. III. p. 652. H. 5 in Matth. t. I. p. 57.
[16] H. 7. in Matth. t. I. p. 80.

7) die Art der Ankunft des Messias weissagen Ps. 71,6; Isai. 43, 3; 9, 1; Mich. 5, 2; Jer. 31, 15; Osee 11, 1; Isai. 35, 5; Ps. 7, 3; Gen. 49, 10[1];

8) Christus als Priester und König Gen. 14, 18[2] und 49, 9[3];

9) den Einzug in Jerusalem Zach. 9, 9[4];

10) seinen Eifer für das Haus Gottes Ps. 68, 10[5];

11) den Verrath des Judas Ps. 40, 10; 108, 2; seinen Tod für das Volk Ps. 21, 19; Isai. 53, 10; seine Grablegung Ps. 87, 6, sein Hinabsteigen zur Unterwelt Ps. 23, 7; seine Auferstehung nach 3 Tagen weissagt die Geschichte des Jonas[6], ferner Ps. 15, 10; Ps. 46, 6 und 109, 2 seine Himmelfahrt[7];

12) Die Sendung der Apostel weissagen Isai. 52, 7; Ps. 2, 8; 44, 20; 67, 12; die Ausgießung des hl. Geistes Joel 2, 24, das neutestamentliche Opfer und die Zerstreuung der Juden Mal. 1, 10, die Einsetzung der Bischöfe und Priester Ps. 60, 17[8]; die Auferstehung Aller Isai. 26, 19 und das letzte Gericht Mal. 3; Ps. 43, 3[9].

8. Die Psalmen. Chrysostomus hat wohl das ganze Psalterium erklärt[10]. Schröckh[11] lobt diese Homilien zu den Psalmen, tadelt jedoch, daß er bald einen Psalm ganz, bald einen Theil desselben ohne bestimmte Grundsätze auf Christus beziehe. Diesem Tadel können wir nicht beistimmen; Chrysostomus hat sich gerade um Feststellung richtiger Grundsätze verdient gemacht. Auch er scheint David als den Verfasser aller Psalmen anzunehmen[12]. Die Ueberschriften der Psalmen erklärt er nach der griechischen Uebersetzung[13]. Er unterscheidet neben den messianischen Psalmen solche, welche auf die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft gehen, wie Ps. 13[14], und Psalmen, die sich auf die Zeit der Macchabäer beziehen, wie Ps. 43[15]. Als durchaus messianische Psalmen erklärt er be-

---

[1] S. 69 „quod Christus sit Deus" t. V. p. 740.
[2] H. 24 in Gen. t. II. p. 400.
[3] H. 67 in Gen. t. II. p. 717.
[4] S. 69 t. V. p. 740.
[5] Ib. p. 741.
[6] H. 64 in Matth. t. I. p. 486. 487. H. 7 in 1. Cor. t. V. p. 745—748.
[7] S. 8. t. V. p. 117.
[8] S. 69. t. V. p. 745 sq.
[9] Ib. p. 748. 749.
[10] Vgl. Schröckh l. c. S. 479, Montf., praef. in t. V. opp. Chrys. ed. Montf., § VI. Phot. in Bibl. Cod. 172.
[11] Schröckh l. c. S. 480.
[12] In Ps. 50 t. III. p. 848.
[13] So εἰς τὸ τέλος und ὑπὲρ κληρονομούσης, was auf die Kirche gehe u. s. w. (In Ps. 5. t. III. p. 36.) Die Benennung der „Gradualpsalmen" erklärt er von der Rückkehr des Volkes aus der babylonischen Gefangenschaft, gibt ihr aber auch eine moralische Deutung: „sie sollen auf den Weg der Tugend führen". (In Ps. 119 t. III. p. 365.)
[14] t. V. p. 881.
[15] t. III. p. 160.

sonders Ps. 44[1], 71, 109[2], ferner sind messianisch: Ps. 2[3], 8[4], 15, 21, 23, 39[5], 68[6], 108, 117[7] und andere. Diese gehen direkt auf Christus. Oft ist die Prophezie auch bei den Psalmen in das Geschichtliche eingestreut. Andere Psalmen bezieht er im mystischen Sinne auf Christus. So Ps. 46, der dem Literalsinne nach auf den Sieg des israelitischen Volkes gehe, mit Recht aber auch anagogisch gefaßt werde, wie v. 6 von den Lobgesängen der himmlischen Geister bei der Himmelfahrt Christi[8]; so Ps. 49, 9, was im Literalsinne auf den Sieg unter Ezechias, mystisch aber auf den Frieden gehe, den Christus der Welt gebracht hat[9]. So bei Ps. 49, 2; Ps. 147 und 149; Ps. 9, 6; 115, 4; 7, 3.[10]

9. Die übrigen Bücher des alten Testamentes. Die bedeutendsten Werke des hl. Chrysostomus zum alten Testamente sind seine Erklärungen der Genesis, der Psalmen und des Isaias. Die Homilien und Reden zur Genesis erklären, wie Schröckh[11] sagt, den Inhalt dieses Buches gewissermassen erschöpfend, so viel es nämlich in seinem Zwecke lag. Denn bei allen Homilien des Chrysostomus darf man es nicht außer Acht lassen, daß sie vor dem Volke gehalten wurden und nicht blos die heil. Schrift richtig und genau erklären, sondern auch stets einen praktischen Zweck für die Zuhörer verfolgen[12]. Besonders sind die 9 Reden zur Genesis in rhetorischer Beziehung ausgezeichnet.

Das größte unter den exegetischen Werken des hl. Chrysostomus wären seine Erklärungen zu den Psalmen, wenn diese vollständig wären[13]. Zu den Propheten haben wir nur den kurzen Commentar zu Isai. 1—8, 10 und 6 Homilien zu Isai. 6, 1 und Erklärungen einzelner prophetischer Stellen. Auch hier hält er am Geschichtlichen fest, so bei Isai. 1, 27, wo er jedoch die Auslegung, die diese Stelle auf das neue Testament bezieht, nicht verwerfen will[14].

---

1 t. III. p. 117—204.

2 In Isai. t. III. p. 576; H. 38 adv. Jud. V. t. I. p. 452. Er widerlegt die Versuche, dies auf andere Personen zu beziehen, z. B. t. III. p. 277.

3 S. 64 t. V. p. 741 und S. 8. ib. p. 116.

4 t. V. p. 740; t. III. p. 100. Zu v. 5 ff. sagt er, wenn dies auch von der Menschheit im Allgemeinen gesagt werde, so komme es doch Christus vorzugsweise zu. (H. 4 in Hebr. t. VI. p. 729.) „Der Prophet spricht von dem Ruhme und der Ehre, welche die Menschheit im neuen Bunde durch die Menschwerdung Christi erhalten hat. Deßhalb sagt auch ein Anderer (Aquila) „στέψεις“ statt „ἐστεφάνωσας“, indem er zeigt, daß es auf die Zukunft geht.“

5 H. 38 adv. Jud. V. t. I. p. 452.

6 S. 64 t. V. p. 741.

7 t. III. p. 272. 361.

8 t. III. p. 208. 209.

9 t. III. p. 208.

10 ib. p. 249. 537. 548. 105. 349. 57 sq.

11 Schröckh l. c. Bd. X. S. 477.

12 Beispiele s. bei Hornung, schola Antiochena p. 97—103.

13 Schröckh l. c. S. 479.

14 t. III. p. 573.

Besonders oft erwähnt Chrysostomus das Buch Job, das er sehr hoch schätzt[1], das hohe Lied, das er von Christus und der Kirche erklärt[2], ferner Prov. und Eccle.[3], Tob.[4], Baruch[5], Dan.[6], Eccli.[7] und das 1. und 2. Macch.[8].

10. Die Evangelien. „Evangelium," sagt Chrysostomus, „heißen mit Recht diese Schriften, die eine so frohe Botschaft enthalten[9]." „Matthäus schrieb zuerst in hebräischer Sprache auf Bitten der Judenchristen, um zu zeigen, daß Jesus der Messias aus Abrahams und Davids Stamm ist[10]." Nach ihm schrieb Markus, wie er meint, in Aegypten[11], zuletzt Johannes[12]. Matthäus, meint er, folge mehr der chronologischen Ordnung[13]; Markus ahme den Petrus nach, Lukas den Paulus[14]. Deßhalb versteht Chrysostomus das „κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου" bei Paulus von dem Evangelium des Lukas[15]. „Während die drei ersten Evangelisten mehr die menschliche Seite an Jesus hervorheben, beginnt Johannes sogleich mit dessen Gottheit[16]." „Auch ein Evangelist", sagt er[17], „hätte genügt; daß aber 4 Evangelisten an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten Alles wie aus einem Munde berichten, ist ein großer Beweis für ihre Wahrhaftigkeit."

Diesen Beweis verstärken selbst die scheinbaren Widersprüche in den Evangelien. Träfen sie überall wörtlich zusammen, so würden feindlich Gesinnte einen Betrug vermuthen[18]. Vieles berichten sie gemeinsam und zeigen so ihre Uebereinstimmung; Jeder berichtet aber auch Eigenes und Besonderes, damit nicht der Bericht des Einzelnen überflüssig sei[19]. So löst sich der scheinbare Widerspruch zwischen Matth. 17, 1 und Luc. 9, 28, indem sie verschieden zählen; Matthäus gibt nur

---

[1] Cf. in Ps. 5 t. III. p. 45; in Ps. 48 p. 693; H. 62 in Matth. t. I. p. 667; H. 63 ib. p. 672; S. 2 de Laz. t. V. p. 52; H. 37 in Joann. t. II. p. 233 u. s. f.
[2] H. 32 in Gen. t. II. p. 361; H. 67 t. I. de poenit. IX. p. 629; H. 77 t. I. p. 808; S. de 3 pueris t. VI. p. 122.
[3] H. 3 in Paralip. 26 t. III. p. 745.
[4] H. 8 in Hebr. t. VI. p. 784.
[5] H. 40 t. I. p. 340; S. 8 in Gen. t. II. p. 722; S. 8 t. V. p. 121.
[6] H. 29 in Gen. t. II. p. 325.
[7] H. 3 in 2 Paralip. 26 t. III. p. 748.
[8] H. 4 in Isai. 6, 1 t. III. p. 753; t. I. p. 549.
[9] H. 1 in Matth. t. I. p. 4.
[10] ib. p. 5.
[11] ib. et H, 4 p. 33, wo er sagt: „ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραφεν, ου σφοδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι."
[12] H. 3 in Joann. t. II. p. 32 sq.
[13] H. 29 in Matth. t. I. p. 339.
[14] H. 4 in Matth. t. I. p. 33.
[15] H. 1 in Act. t. III. p. 4.
[16] H. 3 in Joann. t. II. p. 33.
[17] H. 1 in Matth. t. I. p. 4.
[18] H. 1 in Matth. t. I. p. 4.
[19] ib. et S. II. de Laz. t. V. p. 28.

die dazwischen liegenden Tage an [1]. Oft berichten die Evangelisten verschiedene ähnliche Facta, die man fälschlich als ein und dasselbe Factum ansieht; z. B. bei Matth. 9, 1 und Joh. 5, 5 [2], Apostelgesch. 9, 6 und Gal. 1, 17 [3].

Von den Homilien zum Matthäusevangelium sagt Montfaucon: „Kein anderes Buch in der christlichen Welt enthält so viele und so schöne Vorschriften der christlichen Moral [4]. Sehr hoch schätzte sie auch der hl. Thomas von Aquin [5]. Aber auch in Bezug auf richtige und klare Exegese der Evangelien verdient dieser Commentar das größte Lob.

Besonders schön erklärt Chrysostomus die evangelischen Parabeln, wobei man jedoch in der Erklärung nicht jedes einzelne Bild immer urgiren dürfe [6]. Er hält stets am Wortsinn fest; so sagt er z. B. zu Matth. 8, 31: der eigentliche historische Sinn lehre Gottes Vorsehung kennen, ohne dessen Zulassung die Dämonen nicht einmal über die Schweine Macht hatten. Man könne es auch κατ᾽ ἀναγωγὴν (im moralischen Sinne) verstehen von den Menschen, die nach Art der Schweine leben und von den Dämonen angefallen und in's Verderben gestürzt werden; die Wahrheit des wirklichen Ereignisses aber müsse dabei festgehalten werden [7]. Matth. 11, 19 ff. spreche Christi Strafgewalt aus und ermuntere die Apostel zum Vertrauen; die Auslegung Derjenigen, welche unter dem Feigenbaume das Gesetz verstanden, verwirft er [8].

In der Erklärung des Johannesevangelium's kämpft er besonders gegen die Häretiker, namentlich die Arianer [9]; in Joh. 1, 3 will Chrysostomus im Gegensatze zu einigen Häretikern und auch zu den Alexandrinern (Clemens, Origenes) ganz richtig abgetheilt wissen: „ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν κ. τ. λ. [10]." Zu Joh. 20, 22 widerlegt er die Ansicht, welche auch Theodor von Mopsuestia hatte, als habe hier der Heiland den Aposteln nicht wirklich den hl. Geist verliehen; „er theilte ihnen hier den hl. Geist wirklich mit zur Sündenvergebung, zu den Wundern und Charismen aber erst später [11]."

---

[1] H. 57. in Matth. t. I. p. 611.

[2] H. 30 in Matth. t. I p. 350.

[3] H. 21 in Act. t. III. p. 196. Vgl. ferner zu Matth. 21, 12 und Joh. 2, 12 (H. 68 in Matth. t. I. p. 724; M. 22 in Joann. t. II. p. 144) Cf. H. 69 in Matth. t. I. p. 319; H. 61 in Joann. t. II. p. 396; S. 65 t. V. p. 29.

[4] Praef. ad t. VII. opp. Chrys. ed. Montf.

[5] Er soll gesagt haben: „At ego mallem mihi dono dari Chrysostomi Homilias in Matthaeum, quam Lutetiam Parisiorum."

[6] H. 65 in Matth. t. I. p. 695; H. 33 in Joann. t. II. p. 212.

[7] H. 29 in Matth. t. I. p. 339.

[8] H. 68 in Matth. t. I. p. 724.

[9] H. 2 in Joann. t. II. p. 9 sq.

[10] H. 4 in Joann. t. II. p. 42. 43.

[11] H. 85 in Joann. t. II. p. 556.

11. Die Apostelgeschichte und die apostolischen Briefe. Die Homilien zur Apostelgeschichte, welche Erasmus dem hl. Chrysostomus absprach [1], erweisen sich aus inneren [2] wie äußeren Gründen [3] als ächt.

Er weist darin auf den Zusammenhang mit dem Evangelium des Lucas hin [4] und beklagt, daß Vielen der Verfasser des Buches, ja das Buch selbst unbekannt sei [5]. Hier spricht er das bekannte Argument aus: Wer die Wunder leugnet, durch welche die christliche Religion begründet worden, der müsse gerade das größte Wunder bekennen, daß nämlich ohne Wunder zwölf arme und ungebildete Menschen den Erdkreis an sich gerissen hätten [6].

Ueber die Erklärungen zu den Briefen Pauli schreibt der Schüler des hl. Chrysostomus, der hl. Isidor von Pelusium [7]: „Ich glaube, wenn Paulus in attischer Sprache sich selbst erklärt haben würde, so hätte er nicht anders sich erklärt, als dieser ausgezeichnete Lehrer. So ist seine Erklärung vortrefflich in den Gedanken, in Eleganz und Genauigkeit des Ausdrucks."

„In des hl. Paulus Seele", sagt Chrysostomus, „ist alles Gute der Engel und Menschen vereinigt [8]". Im Eingang zu den paulinischen Briefen macht er auf die Reihenfolge aufmerksam, in welcher diese Briefe geschrieben seien. Die Zeitbestimmung sei sehr wichtig; auch die Propheten stehen nicht in chronologischer Ordnung. Vor dem Römerbrief, dem letzten, den Paulus von Asien aus geschrieben habe, seien die Briefe ad Thess., Cor. u. Gal. geschrieben [9]. Von Rom aus habe Paulus ad Philipp., Hebr., Philem., Col. und an Tim. geschrieben.

„Die Titel und Ueberschriften der Briefe sind ursprünglich, während sie bei den Evangelien erst später hinzugesetzt wurden [10]."

Auch im Römerbrief, z. B. 1, 7, kämpft er gegen die Arianer [11]. Zu Rom. 5, 12 erklärt er trefflich die Lehre von der Erbsünde [12], sowie bei 1. Cor. 15, 10 die kirchliche Gnadenlehre [13]. Wenn er im Kampfe gegen die Manichäer die Lehre von der Freiheit des Willens besonders her-

---

1 ep. ad Germ. Brix. l. 25 n. 23.

2 Wenn sie auch einen einfacheren Styl haben und den Erklärungen der Evangelien nachstehen, so kann dies sich recht gut, wie Richard Simon (histoire critique des principaux Commentat. du N. T. A. Rotterdam 1693 chap. 12 p. 161) sagt, daraus erklären lassen, daß er sie erst als Bischof zu Constantinopel hielt, wo er wohl nicht mehr denselben Fleiß und Zeitaufwand, wie früher zu Antiochia, auf die Ausarbeitung verwenden konnte.

3 Es bezeugen ihre Aechtheit Photius (cod. 172), Johannes Damascenus und Cassiodorus (inst. div. c. 9; cf. Buddei, Isag. p. 1887, Rosenmüller l. c. P. III. p. 283).

4 H. 1 in Act. t. III. p. 1 sq.

5 H. in inscript. Act. Apost. t. V. p. 156.

6 H. 1 in Act. t. III. p. 8.

7 S. Isidori Pelus. de interpr. div. script. epist., Paris. 1638 l. V. ep. 32 p. 563.

8 H. 7 εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Παῦλον t. V. p. 511 sq.

9 Proëm. t. IV. p. 1—5.

10 In Rom. t. IV. p. 8.

11 H. 1. in Rom. t. IV. p. 23.

12 H. 10 in Rom. t. IV. p. 120.

13 H. 38 in 1. Cor. t. V. p. 424 sq.

vorhebt und Manches in der Ausdrucksweise mit Theodor gemein hat, so ist er doch weit entfernt von dessen Irrthümern. Zu 1. Cor. 2, 9 sagt er: „Entweder wird eine Stelle hier nicht wörtlich, sondern der Sache nach citirt (vgl. Isai. 64, 4), oder es stand in einem verloren gegangenen hl. Buche[1]."

Von den katholischen Briefen zählt auch er nach dem Canon der antiochenischen Kirche nur drei (Brief Jak., 1. Petri, 1. Joh.) als canonisch auf[2], ohne wohl die übrigen vier zu verwerfen. Die Apokalypse citirt er zuweilen und macht auf ihren geheimnißvollen Sinn aufmerksam[3].

12. Chrysostomus im Vergleiche zu Theodor und zur antiochenischen Schule überhaupt. Fritzsche hat kurz und bündig das Verhältniß des Chrysostomus zu Theodor angegeben, indem er sagt: „Theodor hat grammatisch, Chrysostomus hat theologisch erklärt[4]." Gemeinsam Schüler Diodor's und freundschaftlich verbunden, gingen Beide doch so weit aus einander. Aber auch der Charakter beider Männer war weit verschieden. Theodor, begabt und feurig, überstürzte sich leicht; es fehlte ihm an der Tiefe und Innigkeit des Glaubens und Gefühls, wie Chrysostomus sie besaß, sowie an dessen Energie und Ausdauer. Er folgte einseitig der Verstandesrichtung; Chrysostomus, fern von Einseitigkeit, umfaßte mit seinem großen Geiste Alles, was Gutes sich ihm darbot, und insofern sagt Neander[5] nicht ohne Grund, daß Chrysostomus ein Mittelglied bilde zwischen der antiochenischen Schule und der übrigen orientalischen Kirche.

Ohne je gegen Theodor ausdrücklich aufzutreten, billigt er doch dessen Lehren nicht. — Auch gegen die Alexandriner verfährt er schonend, widerlegt aber sie sowie die Gnostiker z. B. bei Erklärung der Schöpfungsgeschichte, wo er Jene tadelt, die, stolz auf ihre Redekunst und philosophische Bildung, der hl. Schrift zu widersprechen wagten[6].

An ihm sehen wir, wie segensreich das Bestreben der antiochenischen Schule wirken konnte; ihm gebührt das Verdienst vor Allen, die antiochenische Schule von der Gefahr, die ihr durch Theodor's Verirrungen drohte, befreit, ihre Richtung geläutert und so, zugleich mit Theodoret, sie auf ihren höchsten Glanzpunkt erhoben zu haben.

II. Theodoret.

1. Sein Leben. Theodoret ward c. 386 zu Antiochia geboren. Schon frühe ward er in den Glaubenslehren und in den schönen Wissenschaften unterrichtet[7]. Lange lebte er im Kloster, in dem Nestorius und Johan-

---

[1] H. 7 in 1. Cor. t. V. d. 65.

[2] Cf. H. 1 in Isai. 6, 1 t. III. p. 732; H. 3 in 2 Paralip. p. 748; H. 77 p. 809. 828; de sacerd. l. III. t. I. p. 32: H. 51 t. I. p. 561.

[3] H. 88 in Joann. t. II. p. 574. 576.

[4] Fritzsche l. c. p. 63.

[5] Der hl. Joh. Chrys. I. Bd. S. 36.

[6] H. 13. in Gen. t. II. p. 113; Cf. Orig. de princ. l. IV. §. 16. p. 352. 354 ed. Wirceb.

[7] Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 39 sq.; Garnerii hist. Theod., Ernesti l. c. p. 514; Cave l. c. p. 405; ep. Theod. 119; 81; 88; 113; 145.

nes, später Bischof von Antiochia, seine Mitschüler waren. In der Schrifterklärung waren Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus seine Lehrer, besonders schöpft er aus dem Letzteren, während er Theodor's Irrthümer vermeidet. Als Bischof der Diöcese Cyrus zeichnete er sich besonders durch freiwillige Armuth, Friedfertigkeit, Glaubenseifer und Werke der Liebe aus.

Er ward in die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeiten verwickelt. Mit Nestorius freundschaftlich verbunden, bekämpfte er Cyrillus und dessen Anathematismen selbst noch nach dem Concil zu Ephesus; später schloß er Frieden mit Cyrillus, obwohl er sich noch immer nicht recht überzeugen konnte, daß Nestorius häretisch sei. Er hatte es unternommen, Theodor von Mopsuestia zu vertheidigen, und so blieb auf ihm selbst der Verdacht des Nestorianismus haften. Uebrigens war er selbst stets bemüht, den rechten Glauben zu bewahren und zu vertheidigen, wie er denn nachher in seinen dogmatischen Dialogen auch die nestorianischen Lehren recht gut widerlegt. Durch Dioskorus wurde er auf der Pseudo-Synode zu Ephesus verurtheilt und verbannt [1], von Papst Leo aber, an den er appellirte [2], sowie durch das Concil von Chalcedon wieder eingesetzt [3]. Von nun an lebte er bis zu seinem Tode (457) in Ruhe [4].

2. Allgemeine Principien der Schrifterklärung. Theodoret sagt von der Schrifterklärung überhaupt: „Die Erklärung der hl. Schrift erfordert sowohl einen reinen und von jeder Makel freien Geist und einen Scharfblick, der das Göttliche zu erforschen und in die Tiefen des Geistes einzudringen wagt, als auch eine Sprache, die dem Geiste dient und dessen Sinn würdig ausdrückt [5].“ Daher bittet er bei Beginn seiner Erklärungen um den Beistand Gottes.

Nichts in der Schrift, lehrt Theodoret, ist vergeblich von Gott, dem Urheber aller Dinge, geoffenbart [6]. Die hl. Schrift läßt sich zu den Menschen herab, bietet den Vollkommenen Vollkommenes, den Schwächeren nur die Anfangsgründe [7]; sie läßt sich herab zur Denkweise der sinnlichen Menschen; so spricht sie z. B. nach menschlicher Ausdrucksweise vom Zorne, von der Reue Gottes [8].

Ueber die Dunkelheit der Schrift spricht er sich eben so aus, wie Chrysostomus. „Die Uebersetzer der hl. Schrift waren bemüht, möglichst wortgetreu zu übersetzen [9].“ „Nicht für Alle ist die Schrift gleich dunkel [10].“ „Auch den Edelstein birgt des Meeres Tiefe, Gold und Silber

---

1 Cf. Theod. ep. 72—612; 9; 114—136.
2 Ep. 113; 116. 137—146.
3 Conc. Chalced. act. 1 et 8, Mansi t. V. p. 589—592; t. VII. p. 187—192; t. IX. col. 637—640.
4 Gennad. de script. eccl. c. 89; Garnerii hist. Theod. c. 13.
5 Explan. in Cant. Prolog., opp. t. I. p. 983, ed. Sirm.
6 In Dan. l. 2 t. II. p. 564.
7 Qu. 1 in Gen. t. I. p. 3.
8 Qu. 32 in 1. Reg. t. I. p. 244.
9 Ib. p. 229. 230.
10 In Ezech. t. II. p. 301.

sind im Schoose der Erde vergraben. Daher bedarf es großer Mühe und Sorgfalt [1]."

Ebenso stimmt Theodoret mit Chrysostomus überein in Bezug auf den Sinn der hl. Schrift. Auch er unterscheidet den eigentlichen und figürlichen Wortsinn. „Manches ist leicht und hat einen offen daliegenden Sinn, Manches ist figürlich (τροπικῶς) gesagt [2]." Er setzt diesem Literalsinne entgegen einen höheren, geistigen (mystischen) Sinn; z. B. bei Gen. 27, 28 [3]. Aber auch bei ihm ist die Terminologie in dieser Beziehung noch nicht allzeit fest ausgeprägt.

Neben der Septuaginta gebraucht er auch Aquila, Symmachus und Theodotion [4]. Auf das Hebräische geht er wohl zuweilen ein [5]; doch scheint auch er nicht viel bedeutendere Kenntnisse darin gehabt zu haben als Chrysostomus.

Die syrische Sprache hält er für älter als die hebräische [6]. Diese aber war die heilige Sprache, die Gott durch Moses gab [7], gleichwie auch die Tempel der Griechen eigene Schriftzüge hatten [8].

Den Namen „Hebräer" erklärt er aus dem Syrischen von Abraham [9], der den Euphrat übrrschritt [10].

3. Typologie des alten Bundes. Auch hierin folgt er Chrysostomus und erklärt sinnig und schön die Typen des alten Bundes, der selbst Typus des neuen Bundes war [11]. Der mystische Sinn hebt aber den historischen Sinn nicht auf, sondern besteht zugleich in diesen Typen [12] Christi waren Adam [13], Melchisedech [14], Josue [15], die eherne Schlange; gleichwie diese Schlange ohne das Gift der wirklichen Schlangen war und nur ihre Form hatte, so war Christus Mensch ohne die Makel der Sünde und heilt die von der Sünde Verwundeten, wie jene die von Schlangen Gebissenen [16]. Das Wasser aus dem Felsen war Typus des Blutes Christi [17]

---

[1] Ib. p. 302.

[2] In Isai. argum. t. II. p. 2.

[3] Qu 82 in Gen. t. I. p. 59. 50.

[4] Cf. qu. 1. in Levit. t. I. p. 117; ib. p. 431; 613; 769. In Dan. t. II. p. 551.

[5] Z. B. Ex. 29, 40, wo er εἷν (LXX) nach Jos. Antiq. III. 8, 3 als Maß für Wein und Oel, gleich zwei attische χοαί, erklärt. (Qu. 64 in Ex. t. I. p. 110; cf. Qu. 11 in Gen. t. I. p. 10 u. a. m.

[6] Qu. 60. 61 in Gen. t. I. 47—49.

[7] Dahin bezieht er Ps. 80, 6.

[8] Er will dies aus den ältesten Namen beweisen, die er vom Syrischen ableitet, wie Cain κτῆσις, Abel πένθος, Noe ἀνάπαυσις.

[9] Die Schrift nennt ihn so Gen. 14, 13; 39, 14. Von „Heber" stammen auch viele andere Völker; auf ihn sei er also nicht zurückzuführen.

[10] Ἕβρα γὰρ τῇ Σύρων φωνῇ ὁ περάτης ὀνομάζεται.

[11] In Jos. t. I. p. 194; qu. 27 in Ex. t. I. p. 96.

[12] In Gal. t. III. p. 281.

[13] In Rom. t. III. p. 42.

[14] In Ps. 109. t. I. p. 849.

[15] In Jos. t. I. p. 194.

[16] Qu. 38 in Num. t. I. p. 141.

[17] Qu. 27 in Ex. t. I. p. 96.

u. s. w. Besonders erklärt Theodoret den typischen Charakter der alttestamentlichen Opfer [1].

4. Die Prophezie. „Die Propheten", sagt Theodoret, „sind Organe des hl. Geistes [2], der auf verschiedene Weise in ihnen wirkte, durch innere Eingebung oder Visionen und durch Stimmen, die sie zu hören glaubten [3]." Die Propheten sahen mit dem geistigen Auge, geleitet vom hl. Geiste das Zukünftige, als wäre es gegenwärtig und bereits geschehen. Auch die Zeit ist zu beachten, in der sie weissagten [4]. Sie gebrauchen oft Prosopopöien [5] und lehren zum Nutzen ihrer Zeit wie der späteren Zeiten [6].

Sicher ist, daß Theodoret in Erklärung der Propheten, z. B. bei Nahum [7], dem Theodor von Mopsuestia manchmal folgt [8], weit öfter aber verläßt er ihn und bekämpft seine Ansicht, ohne seinen Namen zu nennen, was er wohl aus Ehrfurcht gegen seinen früheren Lehrer that [9].

Schön erklärt Theodoret die messianischen Weissagungen, z. B. Isai. 2, 2 von der Geburt des Herrn, Isai. 11 von seiner Empfängniß vom hl. Geiste, von seinem Leiden Isai. 52, 13, von seiner Auferstehung Isai. 58, 10. Bei Isai. 10, 10 nennt er Jene beweinenswerth, welche diese Weissagung auf Zorobabel beziehen wollten. Ebenso trefflich erklärt er die Weissagungen des Jeremias, besonders cap. 31; Joël 2, 29 erklärt er von der Ausgießung des hl. Geistes, worauf es Theodor nur κατ᾽ ἔκβασιν bezogen wissen wollte. Daniel, den die Juden wegen seines klaren Zeugnisses für die Ankunft des Erlösers herabsetzten, weissagt 7, 12 das Reich des Messias, das kein Ende hat, und seine zweite Ankunft.

Die meisten messianischen Prophezien erklärt er als von Christus im Literalsinn gesagt; andere gehen im mystischen Sinne auf Christus. So ward Jer. 3, 14; Osee 3, 23; Zach. 8, 3 typisch unter Zorobabel erfüllt, mystisch geht es auf Christus; so bei Isai. 52, 1, Zach. 2, 8 und 3, 1; Nah. 2, 1. Bei Habak. 3, 18, was auch typisch verstanden werden könne,

---

[1] Cf. zu Levit. 14, 1 sq. qu. 19 t. I. p. 127; zu Num. 19, 2 sq. qu. 35 t. I. p. 138.

[2] In Dan. Praefat. t. II. p. 541.

[3] In Isai. t. II. p. 2: in Nah. t. II. p. 842.

[4] In Jer. t. II. p. 205.

[5] In Dan. t. II. p. 163.

[6] In Lament. t. II. p. 286.

[7] Die exegetischen Schriften, die wir von Theodoret haben, sind: 1) quaestiones in Octoteuchum, 2) in libros Reg. et Paralip., 3) interpretatio 150 Psalm., 4) in Cantic., 5) Commentarii in omnes Prophetas, 6) Interpretatio 14 epist. S. Pauli. Die übrigen, meist historischen Werke übergehen wir hier. Ebedjesu (Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. cp. 27 p. 39, 40) führt auch eine Schrift Theodoret's gegen Or'genes an, was zweifelhaft ist. Cf. Cave l. c. p. 2—6.

[8] Cf. zu Osee 1, 10 t. II. p. 707; zu Zach. 6, 12 t. II. p. 902; in Nah. t. II. p. 836 sq.

[9] So vertheidigt er gegen Theodor die Messianität von Mich. 4, 1; 5, 2 (t. II. p. 820. 824), Amos 9, 11 (ib. p. 789), Zach. 9, 10 (ib. p. 911), Malach. 3, 1 (ib. p. 941.)

will er an der historischen Auslegung von der Rückkehr aus Babylon festhalten [1].

Aus Theodoret's Commentaren zu den sämmtlichen Propheten verweisen wir noch auf die trefflichen Auslegungen zu Dan. 2, 31 ff. [2], Dan. 9, 24 ff. [3] u. a. m.

5. Die Psalmen. Auch Theodoret scheint die Ansicht begünstigt zu haben, daß alle Psalmen von David verfaßt seien [4], führt jedoch die Ansicht an, wonach einige von Asaph, Core, Ethan, Idithun verfaßt seien [5], legt aber auf diese Frage nicht viel Gewicht, da alle vom hl. Geiste inspirirt seien [6].

Die Ueberschriften, die er stets festgehalten wissen will [7], erklärt er nach der Septuaginta. Diese Ueberschriften für falsch zu halten, sei verwegen [8]. Er berücksichtigt dabei Aquila und Theodotion [9], erklärt sie theils von geschichtlichen Ereignissen, theils von musikalischen Bezeichnungen, wie διάψαλμα [10], theils vom Inhalt des Psalmes, so „ὑπὲρ τῶν ληνῶν" [11] und „ὑπὲρ τῆς κληρονομούσης" [12] von der Kirche, „ὑπὲρ τῆς ὀγδόης" vom Zustande im jenseitigen Leben [13]. Die „Gradualpsalmen" erklärt er [14] von der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft.

Als messianische Psalmen bezeichnet er besonders Ps. 2, 8, 9, 15, 21, 23, 40, 44, 71, 108, 109; messianische Weissagungen enthalten auch Ps. 45, 67, 68, 79, 96, 131 [15], die meist jedoch nur in einzelnen Versen enthalten sind. Auf die babylonische Gefangenschaft bezieht er z. B. Ps. 41, 42, auf die Zeit der Macchabäer z. B. Ps. 43, 78 [16].

Mehrere Psalmen nimmt er als theilweise historisch, theilweise prophetisch; manche Psalmen gehen im mystischen Sinne auf Christus, so z. B. scheint er einen mystischen Sinn anzunehmen bei Ps. 46, 83, 84, 86, 106, 107 [17].

---

[1] t. II. p. 13. 33. 117. 127. 54. 226. 711. 759. 697. 635. 158. 711. 905. 116. 891. 893. 840. 862.
[2] T. II. p. 563 sq.; v. 34 p. 566: „ὄρος μὲν ἡ Δαβιδικὴ φυλὴ, λίθος δὲ ὁ Χριστός."
[3] Ib. p. 661 sq.; cf. p. 622.
[4] In 1 Paralip. inter. I. t. I. p. 367. 373.
[5] Praef. in Psalm. t. I. p. 395.
[6] Ib. p. 396.
[7] In Ps. 1. p. 398.
[8] Praef. in Psalm. p. 397.
[9] Cf. in Ps. 4 p. 410; Ps. 8 p. 424; Ps. 59 p. 427.
[10] Praef. in Psalm. p. 396. 397.
[11] In Ps. 8 p. 424.
[12] In Ps. 5 p. 414.
[13] In Ps. 6 p. 417; Ps. 11 p. 439.
[14] In Ps. 119 p. 909. 910.
[15] Cf. t. I. p. 401. 427. 428. 446. 474. 483. 553. 567. 676. 482. 489. 573. 650. 662. 718. 785. 927.
[16] Ib. p. 557. 366. 562. 715.
[17] Ib. p. 577. 732. 736. 742. 831. 839.

Um ein Beispiel wenigstens zu geben, wählen wir seine Erklärung zu Ps. 71 [1]. „Daß dieser Psalm", sagt Theodoret, „keineswegs auf Salomon paßt, das, glaube ich, müssen selbst die Juden gestehen, wenn sie die Wahrheit sagen wollen. Denn Salomon 1) herrschte weder über die Grenzen der Erde, noch empfing er Tribut von denen, die den Orient und Occident bewohnen; 2) er lebte als Mensch eine der Natur gemäße Zeit; der Psalm aber zeigt denjenigen, welcher durch die Weissagung bezeichnet wird, als älter wie Sonne und Mond. Der Psalm weissagt das Reich Christi, den Frieden, den er brachte, und das Heil der Völker. Und da er Gott und Mensch ist, so lehrt die Prophezie Beides, und sagt, daß er als Gott die Macht über Alles habe, als Mensch aber sie von seinem Vater empfange."

6. Die übrigen Bücher des alten Testamentes. Während die Erklärung der Psalmen und der Propheten fortlaufende Commentare bilden, erklärt Theodoret aus dem Octoteuch (5 Bücher des Moses, Buch Josua, der Richter und Ruth) nur einzelne schwierige Stellen. Er erklärt stets den Literalsinn, berücksichtigt aber auch den mystischen Sinn [2] und macht moralische Anwendungen [3].

Die quaestiones in libros Regum et Paralipomenon, in seiner letzten Lebenszeit verfaßt, sind einem ihm lieben Jünglinge Hypatus gewidmet. Diese Bücher, sagt er, seien aus vielen prophetischen Schriften gesammelt [4]; κατὰ τὴν ἐγγαστρίμυθον bemerkt er, daß es nach 1. Paralip. 10, 13. 14 offenbar von Gott selbst hier, wie bei Balaam, geschehen sei [5].

Besonders zeigt sich Theodoret's Exegese im vollsten Gegensatze zu Theodor bei Erklärung des hohen Liedes. Während dieser es frivoler Weise profanisirte, eröffneten sich dem Gebete und gläubigen Studium eines Theodoret die Geheimnisse des hl. Geistes.

Theodoret erklärt es für eine Fabel, es von Salomon und einer Tochter Pharao's zu deuten [6]; besser noch sei die Ansicht derer, die unter der Braut das Volk, unter dem Bräutigam den König verstünden [7]. Er erklärt es im figürlichen Literalsinn von Christus und der Kirche. Er beruft sich

---

[1] t. I. p. 666 sq.

[2] Z. B. t. I. p. 79 qu. 6: „Der brennende Dornbusch verkündet Gottes Macht und Milde, verheißt, daß die Israeliten über die Nachstellungen ihrer Feinde siegen werden, endlich, daß der Eingeborne die Menschheit annehmen werde im Schooße der Jungfrau, ohne daß ihre Jungfräulichkeit versehrt wird."

[3] Z. B. in Levit t. I. p. 122 qu. 9: „Das Feuer, das vom Himmel gefallen war, mußte erhalten werden. Daraus lernen wir auch, daß wir die Gnade, die wir erhalten, nicht auslöschen, sondern entzünden, und daß wir Nichts von Außen zu der hl. Schrift hinzufügen sollen, wie es die Häretiker thuen."

[4] t. I. Prolog. in 1. Reg. p. 230; qu. 4 in 1. Reg. ib. p. 264; qu. 29 in 3. Reg. p. 310.

[5] qu. 63 in 1. Reg. t. I. p. 263, in 1. Paralip. p. 365.

[6] Das that Theodor von Mopsuestia nach dem Briefe des Pelag. II. an Elias von Aquileja. — Theod. opp. t. I. p. 393.

[7] t. I. p. 984.

dafür 1) auf die stets anerkannte Canonicität dieses Buches und auf die, wie er meint, vom hl. Geiste durch Esdras vorgenommene Wiederherstellung der hl. Schriften [1], 2) auf den Gebrauch, den die hl. Väter davon machten, 3) auf die der Schrift eigenthümliche poetische und bildliche Ausdrucksweise, wozu er andere ähnliche Bilder aus der Schrift anführt, z. B. Ezech. 16. 4) Das neue Testament selbst, wie Joh. 3, 29; 2. Cor. 11, 2; Matth. 9, 15, zeigt, daß Christus der Bräutigam und die Kirche die Braut ist [2]. Die νεανίδες sind die noch unvollkommenen Begleiter der Braut; die Begleiter des Bräutigams die Engel, nach Anderen die Propheten oder Apostel [3].

Ueber das Verhältniß der drei Schriften Salomons Prov., Eccle. und Cantic. spricht er sich in folgender Weise aus [4]: Die Sprüchwörter enthalten nützliche Sittenlehren, der Prediger will zur Erkenntniß und Verachtung der Eitelkeit des gegenwärtigen Lebens und der sinnlichen Dinge und zum Verlangen nach dem zukünftigen Leben führen. Das hohe Lied aber zeigt die mystische Verbindung der Braut und des Bräutigams. So ist die Lehre Salomons eine Stufenleiter [5]; die erste reinigt die Seele durch gute Thaten; dann erschaut sie die Eitelkeit und Flüchtigkeit des gegenwärtigen Lebens und endlich erschwingt sie sich zur Liebe ihres ewigen Bräutigams.

7. Die paulinischen Briefe. Der Commentar zu den paulinischen Briefen wird als der vorzüglichste aus Theodoret's Commentaren bezeichnet [6] und mit Recht noch jetzt als Anleitung zum gründlichen Studium dieser Briefe empfohlen. Er erklärt den Sinn des Apostels ebenso präcis und richtig als fromm und schön [7]. Er folgt sehr oft dem hl. Chrysostomus, dessen Erklärung er zuweilen wörtlich anführt.

In der Vorrede [8] gibt er die Reihenfolge an, in welcher diese Briefe nach seiner Meinung geschrieben worden sind, worin er von Chrysostomus abweicht. Von Asien aus habe Paulus geschrieben ad Thess., ad Cor., 1. Tim., Tit. und ad Rom., welcher Brief wegen seines reichen dogmatischen Inhaltes an die Spitze gestellt worden sei [9]. Von Rom aus seien geschrieben die Briefe ad Gal., Philipp., Philem., Eph., Col., 2. Tim.

---

[1] So auch Chrysostomus, opp. t. V. p. 152.

[2] T. I. p. 984; 993.

[3] Die Erklärung des hohen Liedes ward von Einigen dem Theodoret abgesprochen, aber aus ganz ungenügenden Gründen. Sie ist sicher ächt. Daß er das hohe Lied erklärt habe, sagt Theodoret selbst in seiner Praefat. in Psalm. Cf. Garnerii dissert. II. c. 3 § 3 p. 148—187.

[4] T. I. p. 994. 995.

[5] Ib.: Sie enthält „τρεῖς βαθμούς, τὸν ἠθικόν, τὸν φυσιολογικόν, τὸν μυστικόν."

[6] Cf. Garnerii dissert. II. c. 5 § 1. p. 189—190.

[7] Sixt. Sen. Bibl. S. l. IV. sagt davon: „in quibus, quantum fieri potest, succincte, eleganter, ordinate ac pie sensus Pauli explicantur, et sententiae sententiis, quod in Paulo videtur difficillimum, miro artificio conjunguntur."

[8] T. III. p. 1 sq.

[9] Ib. p. 6.

und Hebr., welcher in hebräischer Sprache geschrieben und etwa von Clemens übersetzt worden sei [1].

Bei Röm. 5, 12 ff. [2] scheint er dem Diodor und Theodor theilweise zu folgen, ohne aber die Erbsünde leugnen zu wollen. Er sagt u. a.: „Weil Adam gesündigt hatte und wegen der Sünde sterblich wurde, ging Beides auf das Geschlecht über; denn auf alle Menschen ging der Tod über, weil (ἐφ᾽ ᾧ) Alle gesündigt haben; denn nicht wegen der Sünde des Stammvaters, sondern wegen seiner eigenen (Sünde) erleidet Jeder das Todesurtheil." Ἐφ᾽ ᾧ nimmt er entweder εἰς ὅν (sc. θάνατον) oder wohl wahrscheinlicher für ἐπὶ τούτῳ, ὅτι [3]; nicht wegen der persönlichen Sünde Adams, sondern wegen der Jedem eigenen, d. h. auf jeden Einzelnen übergegangenen Sünde unterliegt Jeder dem Tode. Ἄχρι γὰρ νόμου 5, 13 erklärt er: bis zum Ende des Gesetzes, so lange das Gesetz herrschte [4].

Oft streitet Theodoret gegen die Arianer und Eunomianer [5], gegen die Gnostiker [6]; den Hebräerbrief vertheidigt er gegen die Arianer [7]. In Bezug auf die katholischen Briefe folgte er wohl dem Canon der syrischen Kirche.

8. Theodoret's Verdienst um die exegetische Wissenschaft. Die Anerkennung und der allseitige Gebrauch, den auch heut zu Tage noch bei allen besseren Exegeten die Schriften Theodoret's finden, zeigt uns schon das Verdienst, das Theodoret damals sich erworben hat. Hat Chrysostomus bereits die Fehler Theodor's glücklich vermieden und so der antiochenischen Exegese einen dauernden Werth und den Sieg über die alexandrinische Schriftauslegung errungen: so hat Theodoret vollendet, was Chrysostomus begann. Hart und unbillig erscheint uns daher das Urtheil, das Mai über Theodoret ausspricht [8]; wir möchten vielmehr sagen: Theodoret folgt Theodor im Guten und bekämpft ihn im Schlechten; er strebt, was ihm meist auch glücklich gelungen, die rechte Mitte zu halten zwischen den beiden Extremen; wie er selbst sagt [9], ist er ebenso fern von dem Extreme Derjenigen, welche Alles allegorisiren, als von dem anderen, welches Alles historisch erklären will.

Ragt Chrysostomus hervor durch seine Beredsamkeit und zweckmäßige Benützung der hl. Schriften für das christliche Leben: so ist Theodoret speciell Exeget, seine Schriften sind Erklärungsschriften im eigentlichen Sinne des Wortes, klar und bestimmt, wissenschaftlich wie gläubig; ahmt er Chrysostomus nach und folgt ihm oft genau, so ist er doch selbstständig und benützt, auch was er von Anderen sammelt, in trefflicher Weise. Ihm gebührt das

[1] Argum. ad Hebr. t. III. p. 395.
[2] T. III. p. 41.
[3] Die einzig richtige Erklärung. Vgl. de Wette u. A.
[4] T. III. p. 41.
[5] Cf. t. III. p. 124.
[6] Cf. t. III. p. 226.
[7] T. III. p. 393—395.
[8] Er nennt Theodoret „Mopsuesteni adseclam, in prologis quandoque etiam plagiarium: sed neque acumine neque ubertate cum hoc comparandum." Vet. script. nov. coll. t. VI. Prolog. p. XVI.
[9] Praef. in Psalm. t. I. p. 394.

Verdienst, die antiochenische Schule durch seine Exegese zu ihrer höchsten Stufe erhoben und speciell die formelle Ausbildung der wissenschaftlichen Exegese auf eine nicht blos in jener Zeit staunenswerthe, sondern auch für alle Folgezeit maßgebende Weise ihrer Vollendung entgegen geführt zu haben.

III. Polychronius.

Polychronius, Bruder des Theodor von Mopsuestia, wurde mit diesem in gleicher Weise erzogen. Er lebte in einem Kloster bei Cyrus in strenger Ascese [1], später ward er Bischof von Apamea in Syrien. Wann er starb, ist ungewiß, sicher vor 431.

Theodoret nennt ihn den Großen [2] und rühmt seine Tugenden.

Als Exeget nimmt Polychronius unter den Antiochenern sicher einen nicht unbedeutenden Platz ein. Er vereinigt mit Frömmigkeit und Glaubensinnigkeit gründliche Gelehrsamkeit und Schärfe des Verstandes [3].

Polychronius scheint fast zum ganzen alten Testamente Commentare verfaßt zu haben. Außer vielen einzelnen Scholien in den Handschriften, wovon aber manche einem späteren Diakon Polychronius angehören, haben wir Vieles aus seinem Commentar zu Daniel [4] und ein Fragment desselben über die Dunkelheit der Schrift [5]. Als Ursachen dieser Dunkelheit gibt er an, daß 1) bei der Uebersetzung der eigenthümliche Charakter der Sprache verloren gehe, 2) die Uebersetzer oft synonyme hebräische Wörter falsch verstanden, 3) zuweilen hebräische Wörter beibehielten, weil sie dieselben nicht übersetzen konnten; 4) daß die Abtheilung der Sätze nicht bestimmt war. 5) Andre Ursachen liegen in den Ellipsen, in der Verschiedenheit der Accente, im abweichenden Gebrauche der Ein- und Mehrzahl sowie des Geschlechtes und in den fremdartigen Schriftzeichen.

Polychronius citirt oft die syrische Uebersetzung, „ὁ Σύρος“, z. B. zu Dan. 2; 8; 9 [6]; im Hebräischen scheint er bessere Kenntnisse gehabt zu haben, als die meisten Antiochener; er erklärt öfter nach dem hebräischen Texte, so bei Dan. 8, 13; 1, 3; 4, 20; 10, 5 [7].

Der Commentar zu Daniel berücksichtigt nebst dem hebräischen Texte und dem Syrischen auch die verschiedenen griechischen Uebersetzungen und bietet manche interessante geschichtliche Notiz dar, so besonders für die Geschichte Syriens und seiner Könige. Vgl. zu Dan. 7; 8; 11 [8].

---

[1] Cf. Mai, vet script. nov. coll. t. I. Proleg. de Polychronio p. XXX—XXXII. Fritzsche, de Theod. Mops. p. 5.

[2] Theod. H. E. l. V. c. 39. Cf. Cave l. c. p. 249.

[3] Mai (l. c. p. XXXI.) nennt seine Interpretationsweise „genus interpretandi doctum et grave solidamque pietatem spirans.“

[4] Mai l. c. t. I, II. p. 1 sq.

[5] Mai l. c. t. I, I. p. 170—175. Photius (qu. 152 ad Amphiloch.) eignete es sich an, es gehört aber sicher dem Polychronius zu.

[6] Mai l. c. t. I, II. p. 3. 13. 15.

[7] ib. p. 14. 1. 5. 19. — Auch Polychronius sagt, Esdras habe in Folge einer Inspiration die hl. Bücher wieder hergestellt. (Mai l. c. t. I. I. p. 171.)

[8] l. c. t. I, II. p. 12. 13. 14.

Dan. 8, 14 erklärt er gleich Ephräm als 3 Jahre 6 Monate, während Theodoret 6½ Jahre zählt[1]. Das canticum 3 puerorum übergeht er, weil es sich weder in den hebräischen noch in den syrischen Exemplaren finde[2]. Dan. 2, 44 erklärt er von der Kirche, damit Matth. 16, 18 vergleichend[3]. Unter der quarta bestia (Dan. 7) versteht er das macedonische Reich, während Theodoret auch das römische hierher zieht[4]. Bei den 70 Jahreswochen nimmt er den exitus sermonis als den Augenblick, in dem der Engel sprach (1. Jahr des Darius); für seine weitere Berechnung beruft er sich auf Eusebius[5].

Haben wir auch nur wenige Proben von der Exegese des Polychronius, so ist doch daraus zur Genüge klar, daß er durch grammatische und historische Interpretation sich auszeichnet, aber frei ist von den Irrthümern seines Bruders Theodor. Sicher kannte Theodoret diesen Commentar zu Daniel, vielleicht benützte ihn auch Hieronymus.

IV. Theodulus.

Als Schüler des Theodor von Mopsuestia muß auch Theodulus hier erwähnt werden[6], über den freilich nur sehr Weniges uns bekannt ist. Er stand in freundschaftlichem Verhältnisse mit Narses, der in Edessa und Nisibis des Theodor und Nestorius Lehren verbreitete[7]. Er scheint dem Theodor gefolgt zu sein. Er starb 492.

Er schrieb ein Werk de consonantia divinae Scripturae; ferner wird ein Commentar zu Isaias in zwei Büchern von ihm aufgezählt und ein Tractat de proprietatibus Psalmorum Davidis regis. Wir haben von ihm nichts außer einigen Erklärungen in den Catenen[8].

V. Der hl. Isidor von Pelusium.

Isidor war zu Alexandria in der Mitte des vierten Jahrhunderts geboren[9], ward Philosoph und Redner, dann aber Schüler des hl. Chryso-

---

[1] Ib. p. 14.

[2] Ib. p. 4. 5.

[3] Ib. p. 2.

[4] Ib. p. 12.

[5] Ib. p. 17. 18; cf. Eus. Chron. l. II. p. 334. 335 ed. Mediol.

[6] Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 37; cf. Gennad. de. script. eccl. c. 91, Cave l. c. p. 261.

[7] Assem. Bibl. Or. t. I. p. 64.

[8] Auch Nestorius gehört als Schüler des Theodor von Mopsuestia hieher. Die antiochenische Schule hatte durch ihre logisch reflektirende Verstandesrichtung, die überall das Vernunftgemäße und Rationelle hervorhob, darum in Christus besonders das Menschliche und Göttliche genau unterschied, seiner Lehre den Weg gebahnt; Theodor von Mopsuestia hatte bereits seine Lehre der Hauptsache nach begründet. Nestorius benützte die antiochenische Schriftauslegungs-Methode, da sie zum Beweise seiner Lehre ihm dienlich schien.

[9] Cf. Evagr. H. E. l. I. c. 15. Niceph. Callist. H. E. l. XIV. c. 53; Niemeyer, Com. hist. theol. de Isid. Pelus. vita et script.; Henschenii Com. de Isidoro, Ernesti l. c. p. 515; Glück, s. Isid. Pelus doctrina moralis, Wirceb. 1848; über die Briefe des hl. Isidor von Pelusium, Kath. Wochenschrift, Würzburg 4. Jahrgang. 1856. Nr. 44. S. 228.

stomus, der ihn erst in die Theologie und in das Studium der hl. Schrift einführte. Er lebte als Mönch auf den Bergen bei Pelusium und war weit berühmt durch sein hl. Leben, wie durch seine Gelehrsamkeit und Schriftkenntniß. Daher ward er oft um Rath gefragt und sein Urtheil sehr hoch geschätzt. Er starb 434.

Wir haben von Isidor c. 2000 Briefe in 5 Büchern [1], dogmatischen, moralischen und exegetischen Inhaltes; die exegetischen Briefe sind die bei weitem zahlreicheren. Wahrscheinlich sind die meisten Briefe nur unvollständig auf uns gekommen; denn manche enthalten nur eine kurze Sentenz, andere entsprechen gar nicht ihrer Ueberschrift [2].

2. Isidor empfiehlt sehr oft das eifrige Lesen, beständiges Studium und Meditiren der hl. Schrift [3], die auf Eingebung des hl. Geistes geschrieben ist [4].

„Christus", sagt er, „vollendete das Gesetz, beide Testamente sind nicht sich entgegengesetzt [5], aber das neue ist vorzüglicher als das alte, gleichwie die Jungfräulichkeit die Ehe, die Sonne den Mond überstrahlt [6]." „Der Exeget", sagt Isidor, „muß mit einer würdigen und klaren Sprache, mit frommem und heiligen Sinne, nicht eitlen Ruhm, sondern Wahrheit und Heiligkeit bezweckend [7], dem Sinne der hl. Schriften folgen und darf nicht diese nach *seinem* Sinne erklären [8]. Die Schrift aber läßt sich oft zu menschlicher Ausdrucksweise herab, selbst wenn sie von Gott redet [9]."

Dem hl. Chrysostomus durchaus folgend, charakterisirt sich auch Isidor durch seinen Eifer für das Festhalten am *Literalsinne*, durch treffliche Erklärung des grammatischen und historischen Sinnes [10]. Aber auch den *mystischen Sinn* der Schrift erkennt er an; „das Gesetz des alten Bundes", sagt er [11], „hat nicht blos einen Wortsinn, sondern auch eine geistige Bedeutung, es weist auf den neuen Bund hin" [12]. Uebrigens will er die allegorische Auslegung mit Vorsicht gebraucht wissen [13], damit man nicht etwa seinen eigenen Sinn in die Schrift hineintrage [14].

---

1 Diese Zahl gibt Fac. de 3 capit. l. II. c. 4. (Bibl. PP. max. Lugd. 1627 t. X. p. 18) an. Die vollständigste Ausgabe enthält 2012, von denen aber einige doppelt gesetzt sind.

2 Niemeyer l. c. p. 60—67.

3 Cf. l. I. ep. 21. p. 7; ep. 24 p. 8; ep. 27 p. 9; l. II. ep. 3 p. 127: ep. 5 p. 128 etc., edit. Paris. 1638.

4 Cf. l. II. ep. 5 p. 128; l. IV. ep. 67 p. 448.

5 l. I. ep. 107. p 33.

6 l. IV. ep. 138 p. 488; l. II. ep. 133 p. 648; ep. 295 p. 649.

7 l. II. ep. 135 p. 184.

8 l. III. ep. 292 p. 374.

9 l. III. ep. 95 p. 293.

10 Cf. l. II. ep. 81 p. 157; ep. 195 p. 215; l. III. ep. 19 p. 265. ep. 125 p. 306.

11 l. II. ep. 81 p. 157.

12 l. III. ep. 19 p. 265.

13 l. III. ep. 203 p. 527.

14 l. III. ep. 125 p. 306.

Er redet von einer literalen, moralischen und allegorischen Interpretation [1], faßt aber gleich den übrigen Antiochenern diese Ausdrücke nicht immer in ihrem strengen Sinn. „θεωρία“ braucht er ähnlich wie Theodoret; so sagt er, Manches müsse καθ᾽ ἱστορίαν verstanden werden, Anderes κατὰ θεωρίαν; enthalte eine Prophezie einen Sinn καθ᾽ ἱστορίαν und einen κατὰ θεωρίαν, so müsse man beide beibehalten [2]. Hier kann er mit θεωρία nicht den mystischen Sinn allein bezeichnen; denn 1) will er bei diesem stets zugleich den Literalsinn gewahrt wissen, wie er oft ausdrücklich sagt, 2) sagt er von demselben Psalm 71, bei dessen Erklärung er dies erwähnt, daß manches darin wohl auf Salomon passen, Anderes aber unmöglich auf ihn gehen könne, also sicher im Literalsinn auf Christus gehe [3]. Er setzt also hier gleich den anderen Antiochenern dem eigentlichen grammatischen und historischen Wortsinn, den zu vertheidigen Hauptaufgabe der antiochenischen Schule war, jeden anderen Sinn, sowohl den figürlichen Wortsinn als den mystischen Sinn entgegen. Er kämpft nur gegen den Mißbrauch, welcher den Literalsinn manchmal ganz verwarf und überall einen mystischen Sinn suchte. „Alles im alten Testamente Enthaltene“, sagt Isidor, „auf das neue Testament beziehen zu wollen, wäre eben so falsch, als wenn man sagte, daß nichts im alten Bunde auf den neuen sich beziehe und hinweise [4].“

3. „Die Propheten“, sagt er, „verbinden das Zukünftige mit dem Gegenwärtigen, so daß man zu ihrer Zeit Nutzen daraus schöpfen und in der späteren Zeit die Weissagungen erkennen konnte“ [5].

Die messianischen Weissagungen erklärt er als meist in sensu literali auf Christus gehend, z. B. den Segen Jakobs [6], die Weissagung des Moses [7]. Die Psalmen legt er dem David als Verfasser bei, wenn sie seine Ueberschrift tragen und zwar „ᾠδὴ τῷ Δαβὶδ, ψαλμὸς τῷ Δαβίδ heiße es, wenn er den Psalm, ein Anderer aber die Melodie dazu verfaßte oder wenn der Psalm auf ihn oder auf Christus gesungen wurde [8].

Ueber die Sprüchwörter, den Prediger und das hohe Lied spricht er sich ähnlich aus wie Theodoret [9]. Er erklärt außerdem verschiedene Stellen aus den meisten Büchern der hl. Schrift, z. B. die Geschichte der Susanna [10], Judith [11], Job [12]. Die quarta bestia (Dan. 7) versteht er von dem römischen Reiche [13]. Mit Ausnahme der Briefe des hl. Johan-

---

[1] l. II. ep. 99 p. 166; ep. 139 p. 187.
[2] l. IV. ep. 203 p. 527.
[3] Ib. p. 528.
[4] l. II. ep. 195 p. 215.
[5] l. IV. ep. 203 p. 527. 528.
[6] l. I. ep. 365 p. 95.
[7] l. III. ep. 94 p. 292. 293.
[8] l. IV. ep. 182. p. 516. 517.
[9] l. IV. ep. 40 p. 433.
[10] l. IV. ep. 45 p. 435. 436.
[11] l. V. ep. 363; l. I. ep. 87.
[12] l. V. ep. 270; ep. 96; l. IV. ep. 153.
[13] l. I. ep. 218 p. 63.

nes benützt er alle andern Briefe zuweilen und erkennt wohl alle als ächte apostolische Schriften an [1].

Ueberall finden wir in Isidor einen würdigen Schüler des Chrysostomus, der den besseren Vertretern der antiochenischen Schule nicht mit Unrecht an die Seite gestellt wird.

VI. Der hl. Nilus.

Ueber ihn ist Vieles unsicher. Nachdem er wahrscheinlich Präfekt in Constantinopel gewesen, begab er sich 392 in die Einsamkeit und lebte als Mönch auf dem Berge Sinai. Der Einfluß des hl. Chrysostomus, der, man weiß nicht, um welche Zeit, sein Lehrer geworden war im Studium der hl. Schrift, hatte wohl diesen Entschluß in ihm begründet. Er starb wahrscheinlich 450 [2].

Wir haben von ihm nebst anderen Werken [3] viele Briefe, die theilweise exegetischen Inhalt haben. Er erklärt bald den Literalsinn, bald den mystischen Sinn, bald macht er moralische und ascetische Anwendungen. Auch die verschiedenen griechischen Versionen des alten Testamentes berücksichtigt er. Er erklärt nur einzelne Stellen aus der Schrift, besonders aus dem neuen Testamente.

Wenn wir Nilus hier als Schüler des hl. Chrysostomus, den man, wie Neander [4] sagt, klar in ihm erkennt, den Antiochenern beizählen, so ist er doch keineswegs als wissenschaftlicher Exeget zu den bedeutenderen Vertretern der Schule zu rechnen. Wie bei ihm überhaupt das Ascetische vorherrschte, so sucht er auch die hl. Schriften weniger zu erklären, als auf das innere Leben zu beziehen und moralischen Nutzen daraus zu schöpfen, ohne daß er jedoch den geschichtlichen Sinn beeinträchtigte. So sagt er selbst: „Wenn wir etwas, was als geschichtliches Ereigniß im alten Bunde erzählt wird, auf uns selbst beziehen und durch Betrachtungen, die wir daran knüpfen, zu unserer Erbauung anwenden, so verwerfen wir deßhalb doch keineswegs den Buchstaben, noch heben wir die geschichtliche Wahrheit auf, sondern wir beziehen nur das, was vor Zeiten geschah, noch heute auf uns zu unserem Nutzen [5]."

So erklärt er manche Psalmenstellen recht schön [6], so Matth. 6, 22 [7]; 7, 14 [8] u. s. w. im Literalsinne, Cant. 6, 11 weissage die Dornenkrönung [9],

---

[1] Cf. l. I. ep. 188; l. II. ep. 175; l. IV. ep. 58; ep. 119; ep. 92; l. V. ep. 5; ep. 14.

[2] Cf. Niceph. Callist. H. E. l. XIV. c. 54; Leo Allatius de Nili etc. Scriptis diatr. § IV., ined. ep. S. Nili, Romae 1668, p. 15; Neander, der hl. Joh. Chrysostomus, II. Bd. S. 225 ff.

[3] So ad Agathium monasticam vitam agentem Peristeria seu tractatus de virtutibus colendis et vitiis fugiendis enchiridion christianum; narrationes de caede monachorum montis Sinai et de captivitate Theoduli filii und Epigramme.

[4] l. c. S. 245 ff.

[5] l. II. ep. 223, Bibl. PP. max. Lugdun. t. XXVII.

[6] Cf. ep. 14 ib. p. 271 u. s. w.

[7] ep. 116 ib. p. 280.

[8] ep. 141 p. 282.

[9] ep. 460 p. 306.

Isai. 1, 7 die Zerstörung durch die Römer[1]. Zu Gen. 17, 14 mahnt er, sich mit dem Schwerte des Geistes zu beschneiden und den achten Tag, den Tag des Gerichtes, nicht zu vergessen[2].

Die katholischen Briefe führt er wenigstens zum Theil an[3]; er folgte wohl auch hierin dem Chrysostomus[4].

§ 3. Verfall und Ende der antiochenischen Schule.

I. Viktor.

So schnell sich die antiochenische Schule zu ihrer höchsten Entwicklung und Blüthe erhoben hatte, eben so schnell sank sie wieder von ihrer Höhe herab. Aus dieser letzten Zeit der Schule ist noch besonders Viktor, Priester zu Antiochia, zu nennen, der letzte eigentliche Vertreter der antiochenischen Exegese, der aber schon nicht mehr selbständig ist, sondern aus den Früheren compilirt. Nach Mai[5] scheint er noch Zeitgenosse des hl. Chrysostomus gewesen zu sein.

Wir haben von Viktor einen Commentar zum Evangelium des Marcus, worin er oft Chrysostomus citirt[5], auch Theodor und Apollinarius[7], sowie Origenes[8].

Im Eingang sagt er, daß, so viel ihm bekannt sei, noch kein Commentar zu diesem Evangelium verfaßt worden sei[9]. Wie Chrysostomus, macht er auf die scheinbaren Widersprüche der Evangelisten aufmerksam und löst sie, z. B. bei Matth. 21, 12 und Joh. 2, 12, was zwei verschiedene Facta seien[10]. Bei Marc. 9, 3 folgt er ganz dem Chrysostomus[11]. Unnöthige und nutzlose Fragen will er vermieden wissen[12]. Zu Marc. 1, 2 sagt er, der Evangelist führe zwei Weissagungen an, nenne aber nur den vorzüglicheren Propheten[13]. Er spricht über die Reden des Herrn, der sich zur niederen Fassungskraft und Anschauung der Juden herabgelassen[14] und in Parabeln gelehrt habe, wie dies schon die Propheten gethan hat-

---

[1] ep. 39 p. 273.
[2] ep. 13 p. 271.
[3] Cf. ep. 350 l. c. p. 295; ep. 503 p. 310; ep. 653 p. 322; ep. 172 p. 284 u. a.
[4] Auch Marcus monachus, genannt ἀσκητής, war Schüler des hl. Chrysostomus und im Studium der hl. Schrift sehr eifrig, die er ganz auswendig gewußt haben soll. Er starb 410 über 100 Jahre alt. (Cf. Gallandi, t. VIII. Proleg. cp. III. Niceph. Call. H. E. l. XI. c. 35, l. XIV. c. 30.)
[5] l. c. t. I. de cat. PP. in Dan. p. XXXV.
[6] Cf. Bibl. PP. max. Lugdun. t. IV. p. 406.
[7] Cf. ib. p. 405.
[8] Cf. ib. p. 406; 380; 371.
[9] l. c. p. 370.
[10] Ib. p. 398; 371.
[11] Ib. p. 390. 391.
[12] Ib. p. 381. 398.
[13] Ib. p. 371.
[14] Ib. p. 395.

ten[1]. Christus ist der Urheber des alten und neuen Bundes[2]; im neuen Gesetze ist das alte enthalten[3]. Er hält sich durchaus an den Literalsinn und erklärt diesen einfach, klar und bestimmt. Die Finsterniß, die einst über Aegypten kam, betrachtet er als Typus der Finsterniß beim Tode des Herrn[4].

II. Basilius.

Auch dieser war Priester zu Antiochia; im Jahre 500 ward er Bischof zu Irenopolis in Cilicien. Er schrieb Erklärungen zu verschiedenen Schriftstellen, worin er dem Diodor und Theodor folgte, die er in seinen Schriften lobt[5].

III. Aquilinus.

Er schrieb Commentare zu Matthäus und Johannes und folgte gleichfalls dem Theodor[6].

IV. Cosmas.

Der Indienfahrer Cosmas[7] aus Alexandrien, der 535 eine Topographia christiana[8] schrieb sowie einen Commentar zum hohen Liede, der aber verloren ist, war Nestorianer und folgte fast durchaus dem Theodor, besonders in Erklärung der Propheten. Auch Cosmas kann nur noch hieher gezählt werden, insofern er aus Theodor von Mopsuestia seine exegetische Bildung schöpfte. Gleich ihm bezieht er nur 4 messianische Psalmen καθ᾽ ἱστορίαν und proprie auf Christus (Ps. 2, 8, 44, 109)[9]. Was die Apostel sonst aus den Psalmen auf Christus beziehen, wenden sie nur auf ihn an[10]. Osee 6, 1; 11, 12; Joël 2, 28; Amos 6, 13; Isai 53, 7; 28, 16; 11, 10; 61, 1; Mich. 7, 19; Zach. 1, 15; Hab. 1, 5; Jer. 31, 31; Soph. 2, 11; 3, 11; Ezech. 34, 23; 47, 8; Dan. 9, 25; 2, 45; 7, 13; Mal. 1, 11, den Typus in der Geschichte des Jonas und einiges Andere nimmt er als messianisch an[11]; Zach. 9, 9 ist hyperbolisch von Zorobabel gesagt, ebenso Hag. 2, 24, Abd. 15 von den Scythen, ist aber κατ᾽ ἔκβασιν an Christus erfüllt worden[12].

---

1 Ib. p. 378.

2 Ib. p. 374.

3 Ib. p. 379.

4 Ib. p. 412.

5 Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 38; Phot. cod. 42; 95; 107.

6 Assem. l. c. p. 37. — Severus, Anfangs des sechsten Jahrhunderts Patriarch von Antiochia, von dem eine eigene Partei der Monophysiten ihren Namen hat, gehört bereits nicht mehr der antiochenischen Schule an, welche durch die monophysitischen Streitigkeiten ihr Ende fand. Cf. Mai l. c. t. I. de cat. Patr. in Dan. p. XXXV., Assem. l. c. t. I. q. 63.

7 Cf. Fritzsche, de Theod. Mops. p. 41 sq. Ernesti l. c. p. 505 sq. Phot. cod. 36.

8 Ap. Gallandi, Bibl. PP. t. XI. p. 401 sq.

9 Topogr. christ. ap. Gall. l. c. p. 483 sq.

10 Ib. p. 486.

11 Ib.

12 Ib. p. 493.

Die antiochenische Schule hatte ihr Ende erreicht, aber sie war nicht ohne Einfluß auf weitere Kreise geblieben. Insbesondere setzte sie sich fort, freilich mit des Theodor und Nestorius Irrthümern, in den Schulen von Edessa und Nisibis, von denen in der Folge die Rede sein wird.

III. Abschnitt.

Einfluß der antiochenischen Schule auf andere Kreise.

I. Kapitel.

Die Töchterschulen von Edessa und Nisibis.

§ 1. Geschichte beider Schulen.

1. Die syrische Kirche von Edessa, die ihren Ursprung vom Apostel Thaddäus ableitet, erhielt vorzüglich durch die syrische Uebersetzung der hl. Schrift [1] eine eigene Kirchensprache, die viele griechische Wörter in sich aufnahm. Die syrische Literatur begann sehr frühe und war besonders im vierten und fünften Jahrhundert in Blüthe.

Sicher bestanden in Edessa schon sehr frühe nicht blos Schulen für gelehrte Bildung überhaupt, sondern auch eine Schule für das Studium der hl. Schriften [2], in der Lucian und Eusebius von Emisa gebildet worden waren. War so der Stifter der antiochenischen Schule von Edessa ausgegangen, so wurden später die Schule zu Edessa wie die zu Nisibis von Antiochia aus neu begründet. Als Stifter der Schule wird Protogenes angegeben [3]. Ephräm, der 338 von Nisibis nach Edessa kam, belebte das exegetische Studium hier auf's Neue. Unter seinen zahlreichen Schülern lobt er selbst besonders Zenobius, Maras, Simeon. Aber mit dem exegetischen Studium lebte nicht zugleich Ephräms Geist und Glaube fort; bald wichen seine Schüler von ihm ab. Marabas, Barsumas, Acacius und Maanes sowie Narses waren für die Erklärung der hl. Schriften im Sinne des Theodor von Mopsuestia thätig, dessen Schriften sowie die Dio-

---

[1] Die Syrer führen den Ursprung derselben bis in's apostolische Zeitalter zurück; sie entstand wohl am Ende des zweiten Jahrhunderts. Cf. Wiseman, hor. Syr., Romae 1828 t. I. p. 121 sq. Ephräm muß veraltete Ausdrücke daraus bereits den Syrern erklären; cf. Ephraem. opp. t. II. p. 17.

[2] Benattibus in Nomocan. Arab. f. 129, Assem. Bibl. Or. t. III. P. II. p. 924 sq., 402; 406; 69; 79; t. III. P. I. p. 63. 66. 376.

[3] Nach Theod. H. E. l. IV. c. 15 t. III. ed. Sirm. p. 680. 681, was Theodorus Lector bestätigt. Nach Assemani gründete er die Schule zu Antinoi.

dor's zugleich mit dem Nestorianismus hieher kamen. Zur Befestigung desselben trugen besonders Barsumas, Maanes, Maris und Ibas bei [1], letzterer durch seinen Brief an Maris und die Uebersetzung der Schriften Theodor's in's Syrische, wobei ihm Cumas und Probus halfen. Auch übersetzte er die Werke des Aristoteles und verfaßte biblische Commentare [2]. Von da an wurde Theodor's Exegese allein maßgebend und seine Schriften von den Nestorianern so hoch geachtet, daß sie den als Häretiker betrachteten, der diese Schriften verschmähte [3].

Zwar sprach Bischof Rabulas über Diodor und Theodor das Anathem aus und vertrieb Jene, die sich an dieser Schule befanden; die Vertriebenen begaben sich meist nach Nisibis. Aber schon 435 ward Ibas Nachfolger des Rabulas und stellte die Schule zu Edessa wieder her. Die Kriege zwischen Ostrom und Persien beschleunigten aber ihren Verfall und schon unter Cyrus, dem Nachfolger des Ibas, ward sie von Kaiser Zeno zerstört [4].

Als Vorstände der Schule verdienen noch erwähnt zu werden Maro Elita, Abraham Beth-Rabanensis, der viele Commentare verfaßte; auch Johannes Beth-Rabanensis und Narses [5] schrieben viele Commentare.

2. Die Schule zu Nisibis ward von Bischof Jakobus gegründet [6], den die Syrer den Großen oder den Weisen nannten. Ephräm ward sein Schüler und Vorstand der Schule. Diese aber erlosch, als Nisibis in die Hände der Perser kam, und Ephräm ging nach dem Tode des Jakobus nach Edessa.

Als aber die Schule von Edessa durch Rabulas aufgelöst worden war, erhob sich erst von neuem die Schule zu Nisibis. Besonders ward Narses ihr Begründer, der schon 20 Jahre in Edessa gelehrt hatte [7]. So begann erst vom Jahre 490 an diese Schule zu blühen und erhielt sich einige Jahrhunderte hindurch. Die von Edessa Vertriebenen hatten aber auch die Schriften des Nestorius und Theodor und so den Nestorianismus und Theodor's exegetische Methode als die einzig gültige hieher verpflanzt. Als Schüler des Narses und nach ihm Vorstand der Schule wird Abraham Beth-Rabanensis genannt, dann Johann Beth-Rabanensis, Joseph Huzita, der alles Gebet verworfen haben soll [8]; ferner Marabas, der Erklärungen

---

[1] Assem. Bibl. Or. t. III. P. II. cp. III. p. 67 sq.; cp. IV. p. 77 sq.

[2] Ib. p. 70. 71. P. I. p. 85. 378. Auch Maanes übersetzte Schriften Theodor's; ib. t. III. P. I. p. 376.

[3] Ib. t. III. P. I. p. 448. 452.

[4] Theod. Lect. l. II. p. 558. Assem. l. c. t. I. p. 406. 353; t. III. P. II. p. 926.

[5] Cf. Assem. l. c. t. I. p. 71. 235. 254. 72. 63—65.

[6] Assem. l. c. t. III. P. I. p. 178; P. II. p. 941; t. I. p. 17 sq. Gennadius zählt 26 Bücher von ihm auf; allein er scheint ihn mit Jakobus Sarugensis zu verwechseln; weder Theodoret noch die Syrer wissen etwas von Schriften desselben. Cf. Assem. t. I. p. 19. 61.

[7] Gregor. Barhebr. in Chron. Syr., Assem. l. c. t. II. p. 407; t. I. p. 353: Amrus in vita Acacii t. III. P. I. p. 64.

[8] Coll. can. eccl. Syro-Nestor. cod. Arab. 36, Assem. l. c. t. II. p. 507; t. III. P. I. p. 100 sq.

zum ganzen alten Testamente, zum Römer-, Corinthier- und Hebräerbriefe schrieb [1], Paulus, Jesujabus Azunita, Abraham Cheddadi, Jesujabus Adjabenicus Gadalensis, der einen Commentar zu den Psalmen verfaßte [2], Abraham Cascarensis, Sabarjesus, Elias Arabs, Ananjesus, der gleichfalls dunkle Stellen der Evangelien und aus 1. und 2. Moses erklärte [3], Jesujabus, Gabriel Rakoda und Hormisdas.

Im Jahre 834 klagt der nestorianische Patriarch Sabarjesus [4] über den traurigen Zustand und gänzlichen Verfall der Wissenschaften unter den Syrern; er gab neue Verordnungen, die Schule kam jedoch nicht wieder zu Ansehen.

Noch andere Schulen waren gleichzeitig mit diesen beiden entstanden oder gingen von diesen aus, so gründete Acacius die Schule zu Seleucia oder Modeina; die Schule von Dorkena, die Abdas 385 gründete, erhielt von Maris ihren Namen [5].

3. In beiden Schulen bildete die Lesung und Erklärung der hl. Schriften den vorzüglichsten Theil des Unterrichtes. So schreibt der Canon der Schule zu Nisibis [6] einen dreijährigen Cursus vor, in welchem man das alte und neue Testament studiren und die Hymnen und Gesänge für die Liturgie lernen sollte [7], und zwar im ersten Jahre die Briefe Pauli und den Pentateuch, im zweiten die Psalmen und Propheten, im dritten das übrige neue Testament. Im Jahre 834 gab der Patriarch Sabarjesus, der die Schule wieder zu heben suchte, die Verordnung, daß zuerst die Psalmen, dann die Evangelien und Briefe Pauli und zuletzt die Lectionen aus dem alten Testamente studirt werden sollten. Der Patriarch Theodosius schrieb nach dem neuen Testamente besonders die Commentare und Homilien der Väter vor [8]. Auch Theodoret und Johannes Antiochenus nahmen die Nestorianer an, weil sie Anfangs gegen Cyrillus waren [9]. Nach Abulpharagius Benattibus [10] lasen Jene, welche Priester werden wollten, besonders die kürzeren Commentare des Ephräm und des Theodor, von dem abzuweichen Häresie war, wie die Schriften des Hananus Adjabenus, der nach Amrus 800 Zuhörer an der Schule zu Nisibis hatte, vom Patriarchen Sabarjesus deßhalb verdammt wurden, weil er dem Theodor von Mop-

---

[1] Ib. t. III. P. I. p. 75.

[2] Ib. p. 105; t. II. p. 457.

[3] Die Aechtheit dieser Erklärungen ist jedoch noch zweifelhaft, Assem. l. c. t. III. P. I. p. 144 sq.

[4] In Nomocan. Sob. P. 6 cp. 3, Assem. l. c. t. III. P. I. p. 507.

[5] Cf. Assem. l. c. t. III. P. II. p. 929. 930.

[6] Nomocan. P. VI. cp. 3 ap. Sobens.. Assem. l. c. p. 939.

[7] de session. ib. t. III. P. I. p. 292.

[8] ib. t. III. P. I. p. 341; P. II. p. 940.

[9] Ib. t. III. P. II. p. 229.

[10] Nomoc. Arab. fol. 130, ib. p. 941.

[11] ib. t. III. P. I. p. 81; t. II. p. 415.

suestia nicht gefolgt sei. Das Lesen ascetischer Bücher befiehlt der Patriarch Abraham [1]. Aber auch die Philosophie des Aristoteles wurde gepflegt, Babäus stellte auch die Pflege der Grammatik und Musik wieder her [2].

Für uns haben diese Schulen nur eine untergeordnete Bedeutung und stehen weit zurück hinter der antiochenischen Schule. Immerhin aber waren sie unter den Nestorianern lange thätig für das Studium der hl. Schriften und gelehrte Bildung überhaupt und zählten Exegeten, die mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit dem Theodor nachfolgten [3].

Besondere Berücksichtigung verdient noch der hl. Ephräm, der beiden Schulen angehörte und nicht mit Unrecht von Vielen der antiochenischen Schule in ihrer besseren Richtung beigezählt wird; ferner das Werk des Junilius Afrikanus „de partibus divinae legis", das c. 440 geschrieben und an Thomasius gerichtet ist. Junilius hörte selbst den Perser Paulus an der Schule zu Nisibis, wo, wie Junilius sagt [4], das göttliche Gesetz durch öffentliche Lehrer zusammenhängend und systematisch, wie in den weltlichen Schulen die Grammatik und Rhetorik, gelehrt wurde. Von diesem Paulus gibt er uns eine Einleitung in die hl. Schriften, woraus wir wohl auf die an der Schule geltenden allgemeinen Regeln und Grundsätze schließen dürfen.

§ 2. Der hl. Ephräm.

1. Sein Leben. Ephräm ward unter Kaiser Constantin zu Nisibis geboren und in seiner Jugend schon Gott geweiht. Nach einem etwas leichten Leben, durch widrige Schicksale und eine Stimme von Oben gemahnt, begab er sich in die Einsamkeit und lebte als Mönch dem Studium der hl. Schriften und der Ascese [5]. Er verließ, wie schon erwähnt, Nisibis, einem göttlichen Rufe folgend, um sich nach Edessa zu begeben. Zum Diakon geweiht, behielt er doch das Mönchsleben bei [6]. Im Jahre 370 begab er sich, vom hl. Geiste geleitet [7], nach Cäsarea, wo er Basilius den Großen kennen lernte. Er ward hochgepriesen wegen seiner Unschuld, Demuth und Armuth, sowie wegen seines Bußeifers und seiner thätigen Liebe [8]. Er starb wahrscheinlich 378 [9].

---

[1] ib. t. III. P. I. p. 942.

[2] ib. t. III. P. I. p. 178; P. II. p. 941.

[3] Auch der Text der hl. Schrift ist in manchen Stellen bei den Nestorianern verderbt, obwohl sich eine absichtliche Fälschung kaum nachweisen läßt. Cf. Assem. l. c. t. III. P. II. p. 237. 238.

[4] Praefat., Bibl. PP. max. Lugd. 1677. t. X. p. 430.

[5] Assem. l. c. t. I. p. 42 sq.; Fabric. Bibl. graec. v. VI. p. 217—254; cf. Wiseman, hor. Syr. t. I. p. 54 sq.; Ernesti l. c. p. 511. 512; Ephr. confess., opp. gr. lat. t. I. p. 128—130.

[6] Cf. Ephr. confess. l. c. p. 140—142; Baron. annal. ad ann. 363. n. 121.

[7] Ephr. Encom. in Basil. M., S. Greg. Nyss. vita atq. Encom. S. Ephraemi Syri (opp. S. Greg. Nyss. t. III. p. 595—616).

[8] Cf. Chrysost. serm. de pseudoproph. t. VI. p. 401, ed Francof.

[9] Hier. cat. script. eccl. c. 115.

2. Seine Schriften. Außer vielen dogmatischen und ascetischen Schriften und Gesängen, worin er meist gegen die Häretiker streitet, schrieb Ephräm Commentare, wie es scheint [1], zu allen Büchern der hl. Schrift. Syrisch ist noch vorhanden seine Erklärung zum Pentateuch, Josue, Richter, 4 Kön., Job, Jer., Ezech., Dan., Osee, Joel, Amos, Abdias, Mich., Zach., Mal.; armenisch eine Evangelienharmonie und Erklärung der Briefe Pauli (mit Ausnahme des an Philemon). Hieher gehören auch seine 12 Reden über das Paradies Eden, worin er einzelne Schriftstellen, besonders Parabeln des neuen Testamentes erklärt; auch schrieb er einen Commentar über das διὰ τεσσάρων des Tatian [2].

3. Sprachkenntniß. Zur richtigen und gründlichen Erforschung des grammatischen und historischen Sinnes war ihm von großem Nutzen die syrische Sprache und deren Verwandtschaft mit der hebräischen, weßhalb er auch die hebräischen und chaldäischen Idiotismen auf's Beste erklären konnte. Er sagt, die syrische und hebräische Sprache seien ursprünglich nicht geschieden gewesen und leitet den Namen der hebräischen Sprache, wie Theodoret, aus dem Syrischen ab [3]. Er gebraucht die Peschito, deren Treue ihm höchst nützlich war, aber auch die Septuaginta zuweilen [4]. Sicher war er des Griechischen nicht ganz unkundig [5]. Er war auch bekannt mit den Traditionen der Juden, die er aber mit kluger Vorsicht gebraucht.

4. Sinn der Schrift. Seinen Commentaren ist vorangeschrieben, daß er bald dem Literalsinn, bald dem mystischen Sinne folgte [6]. Beide unterscheidet er genau und geht immer vom Literalsinne aus. Er bemerkt z. B. zu Isai. 9 [7]: Manchmal gehe eine Stelle eines Psalmes κατὰ ῥητόν prophetisch auf Christus, eine andere in demselben Psalme aber μυστικῶς, indem sie zugleich κατὰ ῥητόν auf eine Person oder ein Ereigniß des alten Testamentes gehe. So erklärt er Amos 9, 11 im Literalsinn von der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft, mystisch von Christus; Zach. 6, 12 auf Zorobabel, mystisch auf Christus gehend. Bei der Schöpfungsgeschichte will er durchaus den Literalsinn gewahrt und alle Allegorien vermieden wissen.

5. Typologie. Gerne und oft verweilt Ephräm bei den Typen des alten Bundes. So nennt er Adam, Abel, Noe, Abraham, Melchise-

---

[1] Assem. l. c. t. III. P. I. p. 61; t. I. p. 64.

[2] Assem. l. c. t. I. p. 57; t. II. p. 159. Was von ihm noch vorhanden ist, sind einzelne Scholien, die mehr Excerpta aus seinen Commentaren zu sein scheinen; cf. Lengerke, de Ephr. Syr. arte hermeneut. Regiomontii 1831, p. 92. 93; Wiseman, hor. Syr. t. I. p. 137.

[3] Nach Salomon von Bassora bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 314.

[4] Cf. Explan. in Zach. 11, 5 t. II. syr. p. 304; in Jon. 3, 3 ap. Assem. Bibl. Or. t. I. p. 70. 71.

[5] Tillemont und Cave (t. I. p. 133) berufen sich, um es zu leugnen, auf Theod. H. E. 8. l. IV. c. 26 und Soz. H. E. l. III. c. 16, die aber beide nur de Graecorum sapientia, nicht aber de Graecorum sermone handeln.

[6] Cod. Vatic. CIII. f. 72; cf. Wiseman l. c. t. I. p. 55; Lengerke l. c. p. 165; Ernesti l. c. p. 511.

[7] Opp. t. II. p. 36.

doch, Josue, David und Salomon Typen Christi[1], macht oft auf die typische Bedeutung des alttestamentlichen Cultus, besonders der Thieropfer aufmerksam[2]. Schön und sinnig erklärt er das Osterlamm als Typus Christi und seines Opfers, des blutigen am Kreuze sowie des unblutigen in der hl. Eucharistie. Indem er so Typus und Antitypus zusammenstellt, erklärt er daraus den Werth und die Bedeutung des Typus und folgert a minori ad majus daraus, wie ehrfurchtsvoll die hl. Eucharistie behandelt werden müsse[3].

6. Die Prophezie. „Historisches und Prophetisches", sagt Ephräm, „ist in derselben Rede oft gemischt[4]". Auch bei den Prophezien hält er am Historischen so fest, daß er manche Prophezien vom alten Bunde und nur mystisch von Christus erklärt, die sicher nur auf Christus gehen. Die Weissagung Joel's von der Ausgießung des hl. Geistes bezieht er zunächst auf das Volk zur Zeit des Ezechias, das durch dieses Unterpfand die Niederlage des Sennacherib voraussehen sollte, vollkommen aber sei sie erst nach der Ankunft Christi erfüllt worden. Die meisten messianischen Weissagungen aber erklärt er einzig von Christus. Zu Isai. 9. sagt er, wenn auch Manches auf Ezechias bezogen werden könne, so sei es doch nach seinem mystischen Sinne auf dessen Herrn zu beziehen, der aus demselben Stamme geboren werden sollte; Anderes aber könne in keiner Weise auf Ezechias bezogen werden[5]. Bei Isai. 6, 6 erklärt er „calculus" mystisch von der Gottheit Christi. Wie die Lippen des Propheten durch diese Berührung, so werden wir gereinigt, indem wir mit Christus vereinigt werden[6].

Die Prophezie von den 4 Weltreichen erklärt er wie Polychronius[7], mit dem er überhaupt oft zusammenstimmt. Die Berechnung der 70 Jahreswochen beginnt er mit dem zweiten Jahre des Darius Hystaspes[8].

7. Psalmen und andere Bücher. Sehr hoch schätzte Ephräm die Psalmen; „sie erleuchten", sagt er, „den Geist, erwecken Thränen auch aus steinernen Herzen;"[9] ebenso das Buch Job, als dessen Verfasser er Moses betrachtet[10].

Prov. 8, 22 erklärt er nach dem Syrischen von Christus der menschlichen Natur nach[11]. Die Geschichte von der Susanna, von den 3 Knaben und vom Drachen übergeht er bei Daniel, weil sie sich weder im Hebräi-

---

[1] t. I. p. 153. 110.
[2] cf. t. I. p. 241.
[3] t. I. p, 213. Assem. Bibl. Or. t. I. p. 67.
[4] t. II. p. 36.
[5] t. II. p. 36.
[6] Assem. Bibl. Or. t. I. p. 79.
[7] ib. p. 73. 74.
[8] ib. p. 76.
[9] opp. t. I. p. 13 sq., ed. Voss., Col. 1603.
[10] Assem. l. c. p. 69.
[11] Assem. l. c. t. I. p. 111.

schen noch in der syrischen Uebersetzung fanden[1]. Die 7 katholischen Briefe sowie die Apokalypse gebraucht er oft[2].

8. Ephräm's Leistungen als Exeget. Ephräm ist sicher der ausgezeichnetste Exeget der Schulen zu Edessa und Nisibis. Er stimmt vielfach überein mit Chrysostomus, Polychronius und Theodoret und steht ihnen nicht unwürdig zur Seite. Gehört er auch dem äußeren Verbande nach den überdieß mit der antiochenischen Schule zusammenhängenden beiden Schulen zu Edessa und Nisibis an, so ist er doch sicher, wenn wir das Wort Schule in seinem weiteren Sinne fassen, den Antiochenern beizuzählen.

§ 3. Paulus, der Perser, und seine Isagogik nach Junilius.

Die Schrift des Junilius Afrikanus umfaßt 2 Theile, wovon der erste die allgemeinen Fragen nach Eintheilung, Canonicität, Verfasser, Schreibweise und Anordnung der hl. Schrift, der zweite die Lehre der hl. Schrift selbst umfaßt.

1. Er theilt die Bücher der hl. Schrift nach der Schreibweise ein in historische, prophetische, figürliche (proverbialis species[3]) und einfach lehrende.

Die historischen sind 5 Moses, Josue, Richter, Ruth, 4 der Könige, 4 Evangelien und die Apostelgeschichte. „Mehrere", sagt er, „fügen auch bei 2 Paralipomenon, Job, 2 Esdras, Judith, Esther, 2 der Macchabäer. Zu den prophetischen gehören nebst den 16 Propheten die Psalmen. Ueber die Apokalypse besteht bei den Orientalen noch Zweifel[4]". Zu den figürlichen rechnet er die Sprüchwörter und Ecclesiasticus. „Andere fügen das Buch der Weisheit und das hohe Lied bei". „Einfache Lehrschriften sind Eccle., die Briefe Pauli, der 1. Brief Petri und 1. Brief des Johannes; die Meisten fügen auch bei den Jac., 2. Petr., 2. Joann. und Jud."

2. Von den canonischen (perfectae authoritatis) unterscheidet er diese letzteren, über die noch gestritten werde, als mediae authoritatis; alle anderen aber seien nullius authoritatis.

3. Die Verfasser der hl. Schriften kennen wir theils aus den Titeln und dem Eingange der Schriften, theils aus der Tradition, theils sind sie uns unbekannt, wie vom Buch der Richter, Ruth, 3. und 4. Buch der Könige.

4. Metrisch sind die Psalmen, Job, Eccle. und Einiges bei den Propheten, das Andere ist in einfacher Rede abgefaßt[5].

---

[1] Ebedjesu cat. ib. p. 16.

[2] Cf. zu Jac., 1 und 2. Petr. opp. gr. t. II. p. 88; 101; 130; t. III. p. 60; t. II. p. 387; opp. syr. t. II. p. 342; zu 1., 2. und 3. Joann., t. I. p. 62, t. I. syr. p. 136; t. II. lat. p. 592; 107; 513; zu Jud. t. I. p. 113. 114; zur Apoc. t. I. p. 227; t. III. p. 576 u. s. w.

[3] Junilii Africani de part. div. legis, Bibl. PP. max. Lugdun. t. X. l. I. p. 340.

[4] ib. p. 341.

[5] ib. p. 342.

5. Die hl. Schrift zerfällt in die des alten und neuen Bundes. Der alte Bund hat zum Zwecke, durch Typus und Prophezien auf den neuen Bund hinzuweisen, der neue Bund, den menschlichen Geist für die Herrlichkeit des ewigen Lebens zu begeistern.

6. Die Lehre der hl. Schrift handelt von Gott, vom gegenwärtigen und vom ewigen Leben.

Nun folgt eine gedrängte Uebersicht des biblischen Lehrbegriffes von Gott, dessen Wesen und Namen, der hl. Dreifaltigkeit, den Werken Gottes ad extra, Schöpfung, göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung.

Das zweite Buch beginnt mit der Lehre der hl. Schrift über das gegenwärtige Leben und enthält, was die hl. Schrift von Gottes Schöpfung und Weltregierung, dann was sie vom zukünftigen Leben lehrt.

Besonders verdient Berücksichtigung, was hier über den Typus und die Prophezie gelehrt wird. Der Typus [1] ist 1) de praeterito, z. B. die Demüthigung der Katechumenen als Typus Adams, der aus dem Paradiese vertrieben wurde; 2) de praesenti, z. B. die Kleidung Aarons mit den Namen der 12 Stämme, als Bild, daß er für das ganze Volk fürbitte; 3) de futuro, z. B. die beiden Söhne Isaaks Typen der beiden Testamente.

Vor dem Gesetz waren Typen z. B. Abels Mord, Noe's Arche, unter dem Gesetze wiesen sie auf den neuen Bund, im neuen Bunde weisen sie auf die ewige Seligkeit hin.

Die Prophezie ist Offenbarung verborgener Dinge (seien sie zukünftig oder vergangen oder gegenwärtig) in Folge göttlicher Inspiration.

Von der Weissagung vor dem Gesetze werden verschiedene Arten und Beispiele aufgeführt. Sie sind theils allgemeine, z. B. Gen. 2, 24; 3, 17; theils partikuläre, Gen. 3, 16; theils singuläre, Gen. 2, 23; theils gehen sie auf das alte Test., Gen. 9, 25; theils auf das neue, Gen. 1, 26; 11, 7; 4, 10. Ebenso beziehen sich die verschiedenen Arten der Weissagung unter dem Gesetze theils auf den alten Bund selbst, theils auf den neuen Bund.

Die messianischen Weissagungen [2] beziehen sich auf Christi Geburt und Namen (Isai. 7, 14), den Ort seiner Geburt (Mich. 5, 2), sein verborgenes Leben (Isai. 7, 15. 16), seine Gerechtigkeit und Gericht (Isai 53), seine Gottheit (Isai. 9; Ps. 2; 8), seine Menschwerdung (Ps. 8, 5), sein Reich (Ps. 2, 6), den Sturz seiner Feinde (Ps. 44), seine Lehre und deren Segen (Ps. 44, 8), seine Wunder (Ps. 44), sein Priesterthum (Ps. 109), die Einwohnung des heil. Geistes, „quam homo ab eo susceptus meruit“ [3]. Die Propheten verkündigen seine Leiden und die

---

[1] ib. p. 347 sq.

[2] In Erklärung der Prophezien zeigt sich überhaupt bei den Nestorianern große Abweichung von Theodor.

[3] Cf. S. Thom. Aq. 3 qu. 19. a. 3: „Caute lege, nam haud ista cum placitis Theologiae consonant, quae docet, Christum nec suam incarnationem nec gratiam aut gloriam animae meruisse, sed gloriam dumtaxat sui corporis et nominis sui exaltationem.“

Ursache davon (Isai. 42; Zach. 9; Isai. 53; Ps. 21), die Theilung seiner Kleider (Ps. 15), seine Auferstehung, seine Berufung der menschlichen Natur nach (Osee 11), seine ewige Zeugung (Ps. 109), seine zweite Ankunft (Dan. 7) und die Berufung der Heiden[1].

Manches ist so geweissagt, daß es nur auf Christus gehen kann, Anderes aber „sub alterius personae occasione dicitur, ad Christum tamen intellectu respicit“.

Auch das neue Testament enthält viele Weissagungen, so die des Zacharias, die Verkündigung durch den Engel, die Offenbarung an die Magier; so weissagt es den Unglauben und die endliche Bekehrung der Juden, die Berufung der Völker (Matth. 3, 8; 4; Joh. 14), Christi und aller Menschen Auferstehung (Joh. 12, 17; 1. Cor. 15, 22), den Verrath des Judas u. s. w.

Zum Verständniß der hl. Schriften ist besonders darauf zu achten, was der Verfasser sagen wollte, daß es mit ihm und seinem Zwecke übereinstimme, sowie mit der Zeit, dem Ort, dem Zusammenhange und der Absicht[2]. Zweck des ganzen Gesetzes ist die Liebe Gottes und des Nächsten.

Die Inspiration der hl. Schrift erkennen wir aus der Wahrheit der Schrift selbst, aus der Uebereinstimmung ihrer Gebote, Schreibweise ohne allen Ehrgeiz und Reinheit der Worte. Niedrige, unberedte Menschen hätten nie Göttliches und Erhabenes so erzählt, wären sie nicht vom hl. Geiste erfüllt gewesen. Es zeugt dafür ferner die Kraft der Verkündigung des Evangeliums, die Erfüllung der Typen und Prophezien, die Wunder und die allgemeine Annahme von Seiten der Völker.

Zum Schlusse wird das Verhältniß von Glauben und Wissen besprochen, die sich nicht widersprechen können. Die Offenbarung steht über der Vernunft, der sie nicht widerspricht, zu der sich aber auch die Vernunft nicht zu erheben vermag[3].

II. Kapitel.

Einfluß der antiochenischen Schule auf die Byzantiner durch Chrysostomus.

Nicht ohne tiefe Bedeutung und segensreichen Einfluß geschah es nach dem Plane der göttlichen Vorsehung, daß Johannes Chrysostomus von Antiochia aus nach Constantinopel berufen wurde. Durch ihn gewann die

[1] l. c. p. 348. 349.

[2] ib. p. 350.

[3] l. c. p. 350. „Fides nostra super ratione quidem est, non tamen temerarie et irrationabiliter adsumitur. Ea enim, quae ratio edocet, fides intelligit, et ubi ratio defecerit, fides praecurrit. Non enim utcunque audita credimus, sed ea, quae ratio non improbat: verum quod consequi ad plenum non potest, fideli prudentia confitemur.“

antiochenische Exegese in ihrer reinsten und edelsten Form auch in Constantinopel und von da aus auf die übrige griechische Kirche, ja selbst auf das Abendland bedeutenden Einfluß.

Die Homilien des Chrysostomus wurden nicht blos im Sprengel von Constantinopel allgemein gebraucht und als ein vorzügliches Bildungsmittel betrachtet, sondern von da aus auch weithin verbreitet und in der Folge allgemein benützt. Wie in Bezug auf die Liturgie Chrysostomus durch die von ihm vorgenommenen Abänderungen fortan maßgebend blieb in der griechischen Kirche: so kann dies auch von seiner Exegese gesagt werden. Aus ihm schöpften später Theophylaktus und Oekumenius. Und wurde auch in der griechischen Kirche später nur mehr aus den Früheren gesammelt, so behielt doch Richtung und Erklärungsweise der antiochenischen Schule durch Chrysostomus fortdauernden Einfluß auf die Exegese.

III. Kapitel.

Einfluß der antiochenischen Schule auf das Abendland durch den hl. Hieronymus.

Hieronymus steht in unverkennbarer Verbindung mit der antiochenischen Schule. Er hielt sich mehrmals zu Antiochia auf, las, wie er selbst sagt, viele Schriften der Antiochener. Er führt zu Matthäus den Julius Afrikanus über die Genealogien[1], Eusebius von Emisa und Theodor von Heraklea, Theophilus von Antiochia, Apollinaris u. A. an und sagt, daß ihre Leistungen nicht zu verschmähen seien[2].

Aber auch den Origenes studirte Hieronymus und suchte aus beiden Schulen das Gute zu schöpfen. Waren ihm die exegetischen Leistungen der Antiochener von großem Nutzen für richtige und genaue grammatische und historische Interpretation, so zog er doch auch aus der alexandrinischen Schule an sich, was sein tief inniges Gemüth und sein spekulativer Geist dort für das mystische Element in der hl. Schrift Schönes und Nützliches fand. Oft findet sich bei Hieronymus besonders sichtbare Uebereinstimmung mit Chrysostomus[3]. Jedenfalls blieb die antiochenische Schule nicht ohne Einfluß auf den um Uebersetzung und Erklärung der hl. Schrift wunderbar verdienten abendländischen Exegeten.

---

[1] S. Hieron. opp., ed. Migne 1845 t. VII. p. 23.

[2] Cf. l. c. p. 20; in Gal. Proleg. ib. p. 309.

[3] Cf. ib. in Matth. l. 1. p. 21 sq.

IV. Abschnitt.

Zusammenfassung der Leistungen, Richtung und Bedeutung der antiochenischen Schule auf exegetischem Gebiete.

§ 1. Aufgabe und Richtung der antiochenischen Schule.

Die große in der Geschichte der antiochenischen Schule zu Theil gewordene Aufgabe war, wie Neander [1] und Guerike [2] mit Recht sagen, zwischen den Gegensätzen einer fleischlich buchstäblichen und einer willkürlich allegorisirenden Auslegung, den Extremen der Gnostiker und Alexandriner, einer gesunden hermeneutischen und exegetischen Richtung Bahn zu brechen und so eine geist- und lebensvolle Exegese nach richtigen Prinzipien zu begründen.

Dazu war die in der antiochenischen Schule vorherrschende Verstandesrichtung besonders geeignet, die, ohne dem Glauben zu nahe treten zu wollen, doch, wie Neander [3] richtig bemerkt, neben dem Uebervernünftigen, dem ὑπὲρ λόγον, auch das Vernunftgemäße, das κατὰ λόγον, nachzuweisen und die christliche Lehre so darzustellen suchte, daß sich erweise, Vernunft und Offenbarung widersprechen sich nicht.

Demgemäß gestaltete sich das Hauptstreben unserer Schule dahin, eine richtige und vernunftgemäße historische und grammatische Schrifterklärung nach festen Principien zu begründen.

Fragen wir nach den Ursachen, welche zur Entwicklung und Ausbildung der antiochenischen Schule als eigentlicher Exegetenschule fördernd und bestimmend beitrugen und ihr die bezeichnete Richtung gaben, so liegen diese 1) in dem Bedürfniß, das sich bei dem damaligen Stande der Exegese dringend fühlbar machen mußte, zumal bei der durchaus praktischen Richtung der Antiochener im Kampfe gegen den falschen Spiritualismus der Sekten. 2) Hatten die Alexandriner den Gnostikern gegenüber die Schrift oft nur durch allegorische Deutung retten zu können geglaubt, so mußte der nüchterne Verstand der Antiochener sehr bald es erkennen, welche Gefahren die Verfahrungsweise besonders des Origenes mit sich brachte

---

[1] Neander, allg. Gesch. der christl. Relig. und Kirche. I. Bd. 3. Abthlg. Hamburg 1828 S. 825. Neander, der hl. Joh. Chrysostomus. 3. Aufl. 1. Thl. S. 35. 2. Thl. S. 141 ff. Vgl. Möhler's Patrologie I. S. 526.

[2] Guerike l. c. P. II. p. 96.

[3] Neander, allgem. Gesch. l. c.

und wie gerade den Gnostikern, z. B. Marcion, gegenüber nur durch gesunde Bibelkritik und mit historisch-grammatischer Erklärung das Ansehen des alten Testamentes gerettet und ihre Einwürfe widerlegt werden konnten. 3) Konnte gegen die syrischen Gnostiker nur auf diese Weise gekämpft werden, so war dies noch nothwendiger zur Vertheidigung des Christenthums den Juden gegenüber, indem des Origenes oft willkürliche allegorische Deutung nur zu sehr das Geschichtliche des alten Testamentes vernachlässigt und, Alles gewaltsam auf Christus beziehend, auch den eigentlichen Weissagungen von Christus an Ansehen und Kraft geschadet hatte. 4) Das Extrem der alexandrinischen Schule mußte eine Bekämpfung finden und dazu war Antiochia und seine Schule besonders geeignet. Aber auch anregend und erweckend mußte darauf wirken die große Thätigkeit der alexandrinischen Schule und besonders des Origenes Verdienste um die Kritik des Textes der hl. Schrift. 5) Nicht ohne Einfluß war die philosophische Richtung, die zu Alexandria an Plato, zu Antiochia an Aristoteles sich anschloß, sowie besonders 6) die dogmatischen Kämpfe gegen Arianismus und Apollinarismus. 7) Waren in Syrien damals auch gelehrte Schulen der Juden, deren Traditionen mit kluger Vorsicht doch eine Berücksichtigung verdienten, so war gerade Syrien auch durch seine Nähe und Verwandtschaft mit dem hl. Lande besonders geeignet zu historischer, topographischer und archäologischer Erklärung. Gingen die ersten Lehrer der antiochenischen Schule von Edessa aus (Lucian und Eusebius Emisenus), so waren gerade sie durch die Verwandtschaft der syrischen Sprache mit der hebräischen besonders geschickt zu solcher Erklärung [1].

So wirkten verschiedene Umstände hier mit, um die segensreiche Entwicklung der exegetischen Wissenschaft zu ermöglichen.

§ 2. Gegensatz zur alexandrinischen Schule.

Ganz unbegründet ist Gieseler's Ansicht, der Hauptunterschied der beiden Schulen liege darin, daß die antiochenische Schule die Schrift als alleinige Glaubensquelle annehme, während die alexandrinische Schule auch die Tradition annehme [2]. Kein Theolog beider Schulen hat die Tradition verworfen, vielmehr ward sie in der antiochenischen Schule ebenso anerkannt wie in der alexandrinischen [3], nur war eben die antiochenische Schule vorzugsweise Exegetenschule, also mit Erklärung der hl. Schriften beschäftigt, die alexandrinische Schule aber nicht. Epiphanius, den Gieseler als Hauptrepräsentanten der traditionellen Theologie betrachtet, hat gewiß nichts mit Origenes gemein.

Die schon angedeutete charakteristische Grundverschiedenheit beider Schulen bestand vielmehr darin, daß in der alexandrinischen eine spekulative,

---

[1] Ausführlicher hat dies entwickelt Kihn, die ältesten christl. Schulen S. 67—76.

[2] Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 2. Bd. S. 92.

[3] Vgl. Serapions Brief bei Eus. H. E. l. VI. c. 19; Chrysost. H. 1. in Act. t. III. p. 4; Isid. Pelus. l. IV. ep. 67 u. a. m.

intuitive, zum Mystischen sich stark hinneigende Richtung zu Tage tritt, während in der antiochenischen Schule die praktische, logisch reflectirende Verstandesrichtung herrschte.

Demgemäß gestaltete sich auch die Exegese beider Schulen verschieden. Wollen wir auch keineswegs die Verdienste der alexandrinischen Schule, besonders des Origenes, leugnen, so konnte sie doch nimmer eine auf festen Prinzipien ruhende wissenschaftliche Exegese begründen, vielmehr mußte sie einer solchen höchst gefährlich und hinderlich werden. Der antiochenischen Schule war das Verdienst vorbehalten, durch die Bekämpfung der Fehler jener Schule die richtige Mitte anzubahnen und für alle kommenden Zeiten den richtigen Principien der Exegese Bahn zu brechen. Fielen auch in diesem Kampfe und in allzu einseitiger Verfolgung ihrer an sich richtigen Prinzipien Einzelne, wie besonders Theodor von Mopsuestia, in entgegengesetzte Irrthümer, so kann dies doch nicht der ganzen Schule zur Last gelegt werden und kann die unsterblichen Verdienste der Schule und ihrer besseren Vertreter nicht verdunkeln.

Der Kampf zwischen beiden Schulen war besonders geeignet, eine Vermittlung und Aussöhnung herbeizuführen, die durch äußere Verhältnisse und besonders durch die dogmatischen Streitigkeiten wohl noch gehemmt wurden. So sehen wir Eustathius, Diodor und Theodor[1] im Kampfe gegen Origenes, den die Letzteren freilich nicht ohne Einseitigkeit führten. In Chrysostomus und dessen Schülern aber sehen wir das Problem wenigstens großentheils glücklich gelöst, die rechte Mitte zwischen beiden Schulen zu finden.

§ 3. Prinzipien und Leistungen der Schule für die Exegese.

Haben wir auch von den Antiochenern keine Schrift, die über ihre hermeneutischen Regeln ex professo handelt, so finden wir bei ihnen doch so viele zerstreute Bemerkungen, daß wir daraus schließen dürfen auf die in der Schule feststehenden Grundsätze.

Sie sind vor Allem folgende:

1) Jede Stelle der hl. Schrift hat einen Literalsinn, aber nicht jede Stelle einen mystischen Sinn.

2) Jedes Wort der Schrift ist in seiner grammatischen und historischen Bedeutung zu nehmen, wo nicht der Zusammenhang eine figürliche Bedeutung fordert. Daher ist das erste Geschäft des Exegeten die grammatische und historische Erklärung.

3) Der mystische Sinn, der wenigstens von den besseren Vertretern der Schule auf das alte Testament beschränkt wird, vom neuen aber nur in uneigentlicher Weise als bildlich oder symbolisch gebraucht wird, besteht neben und in dem Literalsinn. Ein mystischer Sinn ist aber nur da an-

---

[1] Nach Ebedjesu (bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 39. 40) schrieb auch Theodoret ein Werk adversus Origenem.

zunehmen, wo die hl. Schrift selbst oder die allgemeine Tradition der Väter dazu Anlaß gibt.

4) Auch das im mystischen Sinne von Christus Geweissagte ist als Prophezie zu betrachten, aber zu unterscheiden von dem, was nur auf Christus, also im Literalsinn auf ihn geht[1].

5) Im alten Testament, das allerdings Typus des neuen war, ist am Historischen desselben festzuhalten und nicht Alles, wie die alexandrinische Schule es that, im Einzelnen und mit Vernachlässigung des Historischen auf Christus und das neue Testament zu beziehen, sondern nur das, was aus der hl. Schrift selbst als Prophezie oder Typus sich erkennen läßt.

6) Dem Grundcharakter unserer Schule entsprechend, hob sie bei Erklärung der einzelnen Momente im Leben Jesu das Menschliche und dessen Verbindung mit dem Göttlichen hervor. Die scharfe Scheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem bei Christus konnte allerdings den Nestorianismus begünstigen. Während aber Theodor dies bereits bis zur Irrlehre ausbildete, ist sein Mitschüler Chrysostomus ganz frei von jedem Tadel in dieser Hinsicht. Ebenso unbegründet ist es, wenn Neander[2] von Chrysostomus sagt, „auch er halte nur die Uebereinstimmung in dem, was zum Heile dient, worauf das Christenthum beruht, für wichtig." Wozu gibt sich dann Chrysostomus so viele Mühe, zu zeigen, daß auch die scheinbaren Widersprüche zwischen den Evangelisten in der That keine Widersprüche sind?

7) Die Antiochener erkannten den 2. Petri, 2. und 3. des Johannes und den Brief Judä sowie die Apokalypse nicht als canonisch an, weil diese im Canon ihrer Kirche nicht standen[3]; aber sie verwarfen dieselben keineswegs, sondern erkannten diese (mit Ausnahme Theodor's und derer, die ihm genau folgten) wohl als ächte Apostelschriften an, während sie ganz entschieden gegen die apokryphen Schriften sich erhoben.

Ueberschauen wir die Leistungen der Antiochener auf dem exegetischen Gebiete, so müssen wir bewundern die große Produktivität der Schule, die in der Zeit von 2 Jahrhunderten ihre Aufgabe in stufenweiser Entwicklung gelöst und den kommenden Jahrhunderten einen Schatz exegetischen Wissens hinterlassen hat, aus dem auch die neue, mit weit reicheren Hülfsmitteln ausgerüstete Wissenschaft noch immer zu schöpfen sich genöthigt sieht.

Vergleichen wir die wichtigsten Glieder unserer Schule unter einander, so erscheint uns in Theodor der wissenschaftlich gebildete und gelehrte, scharfsinnige Exeget, der aber, einseitig der Verstandesrichtung folgend, dem Ultrasupernaturalismus und Mysticismus eine Art Rationalismus ent-

---

[1] Von der Unterscheidung Theodor's in bewußte und unbewußte Prophezie wissen die übrigen Antiochener nichts; Chrysostomus spricht sich geradezu gegen eine solche aus.

[2] Neander, allg. Gesch. der christl. Religion und Kirche. 3. Aufl. Gotha 1856. I. Bd. II. Abth. S. 605.

[3] Cf. Assem. Bibl. Or. t. II. p. 499; t. III. P. I. p. 9.

gegenstellte, obwohl himmelweit verschieden noch von den Rationalisten unserer Tage, die sich so gerne auf die antiochenische Schule berufen. In Chrysostomus zeigt sich uns der fruchtbarste Schriftsteller in gläubig frommer homiletischer Schrifterklärung, der die antiochenische Schule in ihrer reinsten Gestalt repräsentirt. Theodoret ist speziell gründlicher und wissenschaftlicher Exeget, der ein Muster der Schrifterklärung für alle folgenden Zeiten ward. Isidor verfolgt die praktische Richtung des Chrysostomus und vermittelt, wie dieser, zwischen alexandrinischer und antiochenischer Schule, ebenso Ephräm, wenn wir diesen hieher rechnen wollen.

Fügen wir als Beleg einige Beispiele aus der Exegese dieser Antiochener hinzu.

Gen. 1, 2 erklärt Diodor „Spiritus Dei" vom hl. Geiste, obwohl man es auch von der Wirksamkeit Gottes oder von der Luft als einem Werke Gottes verstehen könne [1]. Letzteres ist die Erklärung des Theodor [2]. Auch Theodoret [3] folgt ihm. Chrysostomus sagt dazu, die Schrift zeige, daß eine belebende Kraft Gottes thätig war [4]; Ephräm erklärt es vom hl. Geiste [5].

Gen. 1, 26 erklärt Diodor das Ebenbild Gottes im Menschen von seiner Herrschaft über die Erde [6]; ebenso Theodor [7]; auch Chrysostomus erklärt es vom Vorrang und von der Herrschaft des Menschen über die Geschöpfe. „Es lehrt uns aber auch, daß wir durch Tugenden Gott ähnlich werden sollen" [8]. Ihm folgt Theodoret [9] und Isidor [10].

Zu Gen. 3, 21 führt Theodoret [11] zwei Auslegungen an, wovon die eine die des Origenes, die andere die des Theodor von Mopsuestia ist. „Die Allegoristen", sagt Theodoret, „verstehen unter den Fellen, womit Gott die ersten Menschen bekleidete, das sterbliche Fleisch [12], Andere sagen, daß es Felle von Baumrinde gewesen seien" [13]. Er verwirft Beides

---

[1] Νικηφόρου σεῖρα, t. I. Leipzig 1772 p. 16. 17.

[2] Nach Salomon episc. Bassorae bei Assem. Bibl. Or. t. III. P. I. p. 309.

[3] Opp. t. I. qu. 8. in Gen. p. 8. 9. Er sagt, 1) da Himmel, Erde und Wasser erwähnt worden, habe auch die Luft erwähnt werden müssen; 2) ἐπεφέρετο deute die bewegliche Substanz der Luft an; 3) dafür spreche Ps. 147, 18 u. s. w.

[4] H. 3 in Gen., opp. t. II. p. 16. 17.

[5] Assem. Bibl. Or. t. I. p. 65. Nach seinem Commentar und dem Zeugniß des Basilius wenigstens; nach Barhebraeus (in horr. myster. Assem. l. c. p. 67 sollte auch er es von der Luft verstanden haben.

[6] In opp. Theodoreti t. I. addit. ad qu. 20 in Gen. p. 19.

[7] ib. p. 19—21.

[8] H. 8 in Gen. t. II. p. 68; H. 10 ib. p. 84.

[9] t. I. qu. 21 in Gen. p. 16—18.

[10] l. III. ep. 95 p. 293—295.

[11] t. I. qu. 39 in Gen. p. 34. 35.

[12] Dies sagte Origenes, wie Hieronymus (ep. 38) bezeugt.

[13] Theodor von Mopsuestia, der nach Johannes Philoponus (Gall. t. XII. p. 485) annahm, daß Adam und Eva schon 9 Stunden nach ihrer Erschaffung aus dem Paradiese vertrieben worden seien (Cf. Chrysost. H. 60 in Matth. t. I. p. 643), meint, diese Felle könnten nicht Thierfelle gewesen sein; sonst müßte das Geschlecht dieser Thiere ausgestorben sein, da Gott von den Thieren immer nur ein Paar erschaffen habe, diese damals aber noch keine Jungen gehabt haben könnten. Ferner meint er, könne man nicht anneh-

und sagt: „Da die Schrift sagt, daß der Leib vor der Seele gebildet worden sei, ist es nicht fabelhaft, zu sagen, daß Gott Jenen das sterbliche Fleisch erst nach der Sünde gegeben habe? Aber nachzuforschen, woher diese Felle seien und deßhalb eine neue Art von Bekleidung ersinnen, scheint überflüssig. Was geschrieben steht, muß man annehmen und bedenken, daß dem Schöpfer aller Dinge nichts schwer oder unmöglich sei, und vielmehr seine immerwährende Güte bewundern, die auch für den Sünder sorgt und dem Nackten die nöthige Bekleidung nicht versagt."

Wie in diesem Beispiele es sich zeigt, so steht Theodoret überhaupt als Exeget erhaben da über Theodor, den er schonend bekämpft, wie über Origenes, gegen dessen allegorische Auslegung er den eigentlichen Wortsinn vertheidigt. Viele andere Beispiele ließen sich dafür anführen, die es erweisen, daß insbesondere Theodoret als streng wissenschaftlicher Exeget die antiochenische Schule besonders verherrlicht und geziert hat.

§ 4. Die Bedeutung der antiochenischen Schule für die Exegese.

Ueberblicken wir die Principien und Leistungen unserer Schule auf dem exegetischen Gebiete, so stellt sich uns die Bedeutung derselben für die Exegese in folgenden Momenten dar.

I. Wir verdanken der antiochenischen Schule die eigentliche Begründung und erste Pflege einer streng wissenschaftlichen, nüchternen und vernünftigen Exegese, wie sie durch die alexandrinische Schule nimmer hätte erzielt werden können.

II. Dies leistete unsere Schule, indem sie von dem richtigen Grundprincipe ausging, daß der eigentliche grammatische und historische Wortsinn überall beizubehalten ist, wo nicht genügende Gründe eine andere (figürliche) Auffassung fordern.

III. Sie hat aber auch dem mystischen Sinne und der Prophezie im Literalsinn richtige Anerkennung verschafft, indem sie Beides unterschied und den Mißbrauch der Alexandriner mit der Allegorie beschränkte.

IV. Sie hat, wenn wir die Verirrungen Einzelner abrechnen, als eigentliche Exegetenschule für ihre Zeit an Zahl und Werth ihrer Leistungen in der Schrifterklärung das Großartigste geleistet und selbst durch die sich bekämpfenden Extreme die richtige Mitte, die Versöhnung der Gegensätze angebahnt.

---

men, daß Gott ihnen geboten hätte, Thiere zu tödten, da der Mensch noch kein Fleisch genoß; noch weniger sei anzunehmen, daß Gott sie aus Nichts erschaffen habe; denn nach Erschaffung des Menschen hörte Gott auf, Neues aus Nichts zu erschaffen, indem er mit dem Menschen die Erschaffung des Universums beschloß. Aber auch aus Baumrinde kann man Felle machen; und aus solcher machte Adam die Felle auf Gottes Eingebung. (Addit. ad qu. 39 in Gen., opp. Theodoreti t. I. p. 35.)

V. Sie ist aber auch für alle folgenden Zeiten die Musterschule geworden. Nicht blos in der griechischen Kirche erreichte in ihr die exegetische Wissenschaft ihre höchste Blüthe; mit ihrem Verfalle endete die Zeit der selbstständigen Forschung auf diesem Gebiete und begegnet uns nur noch die Sammlung und Reproduktion des Früheren; auch für das Abendland, auf das griechische Bildung und Wissenschaft immer mehr überging, gab sie die Anregung und das Muster, dem das Mittelalter nacheiferte, und auch in unserer Zeit, nachdem der durch die Reformation angeregte Kampf in den Consequenzen freier Bibelforschung bis zum flachsten Rationalismus und zur äußersten Willkür geführt hatte, drängt immer mehr und mehr das Bedürfniß den besseren Exegeten sich auf, zurückzugehen auf die Väter und auf unsere Schule, auf jene Zeit, die zwar ärmer als die unsrige an philologischen Kenntnissen und anderen Hülfsmitteln war, die aber an der Hand der vom hl. Geiste geleiteten Kirche mit Demuth und Glauben in das Verständniß des göttlichen Wortes oft weit tiefer eindrang.

V. Sie ist aber auch für alle folgenden Zeiten die Pflanzschule geworden. Nicht bloß in der griechischen Kirche erreichte in ihr die exegetische Wissenschaft ihre höchste Blüthe; mit ihrem Verfalle endete die Zeit der selbstständigen Forschung auf diesem Gebiete und begegnet uns nur noch die Sammlung und Reproduction des Früheren: auch für das Abendland, auf das griechische Bildung und Wissenschaft immer mehr überging, gab sie die Anregung und das Muster, dem das Mittelalter nacheiferte, und auch in unserer Zeit, nachdem der durch die Reformation angeregte Kampf in den Consequenzen freier Schriftforschung bis zum flachsten Rationalismus und zur äußersten Willkür geführt hatte, drängt immer mehr und mehr das Bedürfniß den besseren Exegeten sich auf, zurückzugehen auf die Väter und auf unsere Schule, auf jene Zeit, die zwar ärmer als die unsrige an philologischen Kenntnissen und anderen Hülfsmitteln war, die aber an der Hand der vom hl. Geiste geleiteten Kirche mit Demuth und Glauben in das Verständniß des göttlichen Wortes oft weit tiefer eindrang.